Topologías y marcos significativos en Zygmunt Bauman[1]

Maya Aguiluz Ibargüen
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
Dirección electrónica: mayaguiluz@hotmail.com

Aguiluz Ibargüen, Maya. 2009. "Topologías y marcos significativos en Zygmunt Bauman". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia,* Vol. 23, N.º 40, pp. 315-351.
Texto recibido: 28/08/09; aprobación final: 11/11/09.

Resumen. Este artículo más que una introducción a un prolífico y creativo sociólogo contemporáneo podría ser parte de una biografía intelectual de Zygmunt Bauman desde que intenta articular un específico contexto con su textualidad sociológica. Por tal motivo, a través de un curso discontinuo de tópicos que regresa a los años de 1950 para encontrar ciertas raíces de su pensamiento, el artículo destaca después alguna constelación de influencias teóricas que influyen en su perspectiva cultural y figurativa. Finalmente se discuten dos aspectos distintivos de la literatura baumaniana: uno, se refiere a la consideración de la memoria como horizonte ético ante el cual emerge una identidad postulada y el segundo, tiene que ver con la manera en que conceptos tales como "transgresión" y "límite" fructifican en su postura hermenéutica acerca de la modernidad de la vida social contemporánea.
Palabras clave: Zygmunt Bauman, biografía, marcos de significación, ética, memoria, hermenéutica, modernidad.

Significant frames and topologies in Zygmunt Bauman

Abstract. This article is not an introduction to a contemporary sociologist who is acknowledged for his creative and prolific work. It is closer to a part of an intellectual biography of Zygmunt Bauman since it tries to link texts and specific contexts. Throughout a discontinuous course of topics, this work goes back to the middle of the 1950's to find certain roots of his thought, and reaches the 1990's to accent his cultural and figurative discourse. Finally, it stresses two features of Baumanian literature: the first refers to memory as an ethical horizon from which emerges a postulated identity; the second is related to the way certain concepts such as "limit" and "transgression" have proved to be fruitful for the hermeneutical position on the modernity of contemporary social life.
Keywords: Zygmunt Bauman, biography, significant frames, ethic, memory, modernity.

---

1 Agradezco las sugerencias que una versión previa de este texto mereció a los dictaminadores, así como las que me fueron compartidas por la doctora Laura Páez Díaz de León, de la Facultad de Estudios Profesionales de Acatlán de la UNAM.

Introducción

Es común encontrar en Zygmunt Bauman al crítico consistente del recambio cultural que signa nuestros tiempos, por ello ha indicado aquellos aspectos de la sociedad que tienen relación con la modificación en los mapas mentales producidos por las formaciones sociales modernas. Esta preocupación en la textura sociológica de Bauman se traduce en algo que atañe profundamente a las modalidades de vivir juntos ya que, entre otras cosas, habla de las experiencias sociales, donde se incluyen las bases de las maneras de ver y andar por el mundo, mismas que suponíamos compartidas, no solamente han sido evacuadas del lugar donde eran situadas sino que también tales desalojos podrían seguir ocurriendo en el espacio (Bauman, 2008: 130). En este artículo me propongo revisitar aquellos lugares donde Bauman observó este proceso de vaciamiento de la experiencia por lo cual, me ocupo de temas propios de su discurso como el de la edificación de la modernidad europea y los extrañamientos sociales dentro de los regímenes de saber y poder, conocidos en el centro-este europeo en la segunda mitad del pasado siglo, para contextualizar el carácter de su sociología siempre disidente en un recorrido que combina aspectos biográficos con las genealógicas intelectuales y conceptuales, no sin recurrir a demarcar dentro un periodo que va aproximadamente de la segunda posguerra hacia la década de 1990, las crisis y disposiciones de los poderes políticos y los forzosos desplazamientos de comunidades y poblaciones a guisa de articular contextos históricos con la textualidad baumaniana.

Topologías y marcos significativos en Zygmunt Bauman está organizado en cuatro partes, la primera atraviesa una serie de hitos del pasado siglo como son las particiones territoriales en las disputas nacionalistas, el colectivismo soviético, el gueto y el *campo* totalitario en una suerte de 1) "Pasajes biográficos": más que hitos en una biografía intelectual, estos pasajes de vida se presentan a modo de un relato histórico-espacial que se cruza con la composición del discurso sociológico en particular. En 2) "El sociólogo como polaco" se aborda el tema de la nación polaca desde la retrospectiva de la historia de la guerra y la memoria de la culpa colectiva. En la siguiente parte 3) "Algunas constelaciones teóricas" me detengo en ciertas procedencias baumanianas que se encuentran en la tríada de Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Hannah Arendt. Para finalizar, en un último apartado, se reconocen estas tradiciones unidas a cada uno de estos nombres como parte de la filiación intelectual crítica y además de las transformaciones de la disciplina académica. 4) "Marcos de significación: la sociología figurativa y las otras" da lugar entonces a una revisión retrospectiva de lo que fueron algunas versiones de la práctica sociológica en el último tercio del pasado siglo. Bajo la mirada del sociólogo que motivó este trabajo, la vida social cobra forma con y en el tiempo; y, es esta experiencia de la vida en la historia la que sirve de mirador crítico para describir los procesos de "transgresión"

y "límite" en un plano de significaciones de la modernidad, un genérico diverso de lugares fallidos y de nacientes *topoi*.[2]

Pasajes biográficos

Poznan es la ciudad semialemana donde nació en el año 1925, cuando esta era una vez más parte de un reunido suelo polaco. La ciudad lleva consigo la misma historia de la nación polaca, repartida y sojuzgada durante más de un siglo. Entre 1772 y 1795, las potencias autocráticas vecinas —Rusia, Prusia y Austria— acaban con la independencia de Polonia y se reparten sucesivamente el país. Poznan y la vasta comarca que la rodea pasó a Prusia, para formar una provincia de ese reino. Polonia se convirtió entonces en una nación dividida entre sus vecinos: por un lado, una Prusia luterana, y una Austria católica, por otro flanco, la Rusia ortodoxa. La agresiva política del régimen autoritario pangermanista de la Alemania guillermina tras la guerra francoprusiana, y las presiones de la administración zarista empujando a la extinción de las instituciones históricas y a la rusificación del pueblo polacos dieron renovada fuerza a un nacionalismo anclado en las comunidades tradicionales, que coexistieron con antiguas minorías culturales, judíos y ucranianos. Sin duda, el otro rasgo distintivo, la presencia de una religión mayoritaria (actualmente con más del noventa por ciento de católicos declarados) institucionalmente unida al pueblo polaco, constituye un proceso vinculado con el mismo acecho de sus fronteras. La nacionalización del catolicismo confluyó con una resistencia desde abajo al poder estatal extranjero, invasor. A lo largo del siglo XIX, nación e iglesia se identificaron dando lugar a una excepcional fusión de sistemas de creencias e ideologías: el afluente católico, el nacionalismo romántico y el mesianismo eslavo formaron una nueva religión civil (Casanova, 2003).

Con el armisticio alemán al final de la Gran Guerra, Polonia obtuvo nuevamente su independencia en 1918, y por un muy corto periodo dejaba atrás el dramático ciclo de los años de las Particiones (1772-1918); mientras con la derrota, Alemania, con el ascenso en ese año de los socialdemócratas al gobierno provisional en medio de un levantamiento popular contra el *Kaiserreich*, pasaba a convertirse en república, organizada según la constitución de Weimar. Nuevas corrientes ideológicas avivaron la vida política en ambos países; en Polonia: intelectuales ilustrados, iz-

2 Al seguir el rastro de la noción de *topos* que fuera afín a la composición sociológica de Bauman, he interpretado cómo su perspectiva socioespacial no está exenta de su pensamiento paradójico, por tanto *sus topoi* juzgan sociológicamente cada lugar en cuanto se trata de "algo más originario que el espacio" puesto que comunican con el sentido del *topos* de Platón que consideró este por el poder de hacer que "lo que no es, en cierto sentido sea, y lo que es, a su vez, en cierto sentido no sea" (Agamben, 1995: 14-5).

quierdas marxistas, positivismos y anticlericalismo tornaron menos clara la alianza iglesia-nación. Para Alemania, las divisiones territoriales signadas por el Tratado de Versalles —como la pérdida del trece por ciento del área alemana y la formación del corredor polaco— marcaron en parte la revancha nacionalista de la década de 1930. Empujado por ese revanchismo histórico en 1940, Hitler había tomado de nuevo el frente francés, donde veinte años antes se simbolizó una humillante rendición. El territorio polaco fue invadido por el ejército del Tercer Reich el 1.º de septiembre de 1939; el 17 irrumpía desde el este el ejército rojo. A partir de ese año la fuerza antivida tomó forma, bajo su universo letal llegó a cobrar solamente en ese suelo, seis millones de muertes, de las cuales casi tres y medio millones fueron víctimas judías (Clarke, Doel y MacDonough, 2002: 114). La oscura traza de esta invasión compartió matices de crueldades y purgas en el este polaco ocupado por los soviéticos desde septiembre de 1939 hasta junio de 1941. Sobre Poznan resonaron los estertores del mal que habló con la voz de Heinrich Himmler, en 1943, interpelando a sus élites y al mundo: "La eliminación de los judíos está en nuestro programa […] de eso nos haremos cargo" (Himmler, citado por La Capra, 2001: 137). Esa región, como de vuelta Polonia tras ser liberada por el ejército soviético, conocería la violencia entre sus propios habitantes; pogromos incendiarios cimbraron aquella tierra, capturada por más de cuarenta años bajo el comunismo. Un periodo en el cual la iglesia católica, otrora activa en la resistencia a la ocupación nazi, volvió a convertirse en un polo de franca tensión y liderazgo de base de oposición —como del espionaje— del régimen comunista. Efervescencia colectiva, revueltas y persecución signaron Poznan. Su ciudad natal —el mismo Bauman— ocupa un sitio en las encrucijadas del siglo XX.

En Varsovia hacia la década de 1950, las ciencias sociales se alinearon al pensamiento filosófico continental; del mismo modo que ese campo de conocimiento de donde surge la escritura de Bauman, su discurso mostró tempranamente una "inflexión europea", nunca abandonada (Beilharz, 2005b: 35). En aquella raigambre sociológica coincidieron la visión sobre la estructura social durkheimniana, las notas de Georg Simmel sobre una sociología filosófica y la teoría política de Antonio Gramsci, entre otros. No obstante estas y otras raíces del discurso de Bauman, su manera de descomponer sus orígenes y procedencias en el curso de la propia contingencia intelectual puede ilustrarse mediante su estilo sugerente de dar nombre a sus ensayos. Cada uno de sus textos parece evocar los titulares de suplementos y columnas culturales, incluso se podría decir que sus títulos son repelentes a su ubicación dentro de los cánones de una tradición disciplinaria. Al fin y al cabo, los títulos delatan la intención de sus pesquisas pues quien está 'en busca de [algo], en un mundo hostil' ronda una y otra vez las "cosas" ocultas, perdidas o asidas a algún origen arcaico o las experiencias sociales expulsadas de sus tradicionales lugares.

El efecto amplificador de esos enunciados 'con gancho' deja entrever la materia con que están tejidos sus textos: cierta "escuela" de pensamiento, la nota de

un diario local, un guiño filosófico, una cobertura histórica hasta que, al final, uno/una se percata que lectura y textualidad se implican mutuamente en los ensayos de Bauman, puesto que lo suyo es conducirnos a su terreno: al tópico de la condición de la existencia. Uno solo de los motivos de sus búsquedas en la hostilidad del mundo social ejemplifica lo anterior. *La ciudad* siempre vuelve, es el lugar que se quiere habitar; se le mira, es un escenario dramático y festivo. Es el espacio donde nos ha sido dada la perspectiva de la variación (no la del sujeto); la variación infinita de la vida social tipificada con *el pliegue* de la ciudad barroca, como entrevió Gilles Deleuze (1989). La del barroco era la ciudad diversa, un "centro de atracción magnética", un campo de fuerzas y al mismo tiempo un campo de batalla para aquellos que habían sido atraídos por su centralidad.[3] La ciudad de Bauman no posee un nombre puesto que deviene en muchas, incluso en las más ajenas respecto a un hito de urbanidad fundacional, europea y occidental. Y pese a esa variedad, cualquier ciudad repite algo de lo que encontró Walter Benjamin en las ciudades donde vivió y se refugió: Berlín, Moscú, Nápoles, París o Marsella; en estas y al fin de cuentas en las ciudades Bauman reconoce a un Benjamin dislocado en las figuras del "extraño", quien no es del lugar, "el foráneo o forastero"; "el que está de paso", "el nómada", "el viajero" (Kohan, 2004: 258),[4] el "extranjero interno". Muchas de las figuraciones extrañas se presentan en el "hombre de la multitud" de Edgar Allan Poe o en el portador del reloj de pulsera que era el urbanita de la frenética metrópoli de Simmel, usuario a la vez de un objeto rector pero completamente ajeno; se vuelve extraño el espacio de la bullente ciudad, copada de pobreza; la de las calles prohibidas, la ciudad sitiada de Zygmunt Bauman.

No debe desconcertar que en giro frente a las anteriores alegorías de la zona urbana, pase en adelante a visitar la ciudad de infancia de Bauman y a la ciudad del sociólogo, la Varsovia reconstruida de los años cincuenta, ambos lugares de sus

3 En una interesante reflexión acerca de los disensos semánticos respecto de la palabra campo, Charles Lemert puntualizaba en un artículo de los años setenta (antes de la estabilización del "campo" en Pierre Bourdieu) en "la idea de ciudad como centro" lleva implícita la noción de campo magnético, como repulsión y atracción de fuerzas implícito en *champ* francés, pero digamos que tardíamente asimilado en los usos en otros idiomas en el ámbito académico. De ese sentido fue deficitario el *field* inglés, que se había de desdoblar en *force field*, espacio de acción, de prácticas, y en *battlefield,* un lugar de lucha (Lemert, 2006: 93), para mencionar un tipo de distinciones no gratuitas en el discurso de un sociólogo que, como veremos, se deja escribir de la mano de la semiótica.

4 Una terminología que se inscribió en los ámbitos de la esfera cultural, mismos que en el doble carácter de ámbitos constituyentes y constituidos brindan un complejo de "subjetividades" y de relaciones sujeto-otro-objeto con ínfimas diferencias de grado. Es pertinente hablar de *semánticas del extraño* para referir a tales diferenciaciones, y sus deslizamientos significativos, que, en la procedencia alemana de la que deriva nuestro autor, se observan en las oscilaciones que van del *der Fremde* (el extraño); *der Asuswärtige* (el que no es del lugar, forastero); *der Passant* (el que está de paso) y hasta el *der Reisende* (el viajero) o el de *Aussenseiter* (sin ser una traducción literal, en su sentido histórico correspondió al extranjero interno).

encrucijadas biográficas y de la geografía política y cultural euroccidental del pasado siglo. A esta capital polaca arraigaría un pensamiento filosófico paulatinamente diversificado en un movimiento teórico marxista, que se expresó antes en ciudades como Poznan, y en el cual se fundían los estudios de la lógica formal, un incipiente espíritu revisionista y la remisión casi procedimental a la máxima de Terencio: *nada de lo humano me es ajeno*.

En ese núcleo humanista estribaba la crítica hacia la individuación, entendiendo por esta un proceso indisoluble al proyecto de autonomía individual perfilado en Marx, pero extraviado, según esa misma crítica filosófica, desde que la individuación se separa del reino de las necesidades y se pretende roturar el culto individual del "todo es posible" en la forma de una "mónada" cerrada en sí misma. En coincidencia con lo expresado por la teoría crítica, desde el punto de vista del marxismo polaco, "lo humano" no había de reducirse, vía la abstracción absoluta, al puro interés monadológico privativo de un entorno desgarrado. La transformación del *principium inividuationis* a su mínimo sedimento devendría en principio inercial y negativo, como lo afirmaba Theodor W. Adorno en un aforismo en *Minima Moralia*, en tanto cuanto el alcance de posibilidades humanos quedara cautivo de la "fatalidad que individua a los hombres únicamente para poder separarlos tanto más perfectamente en su aislamiento" (Adorno, 2004: af. 97, 154-157). No podría afirmar cómo esta postura adorniana convergió con las aspiraciones de libertad, hechas manifiestas por la escuela filosófica de Poznan, sin embargo sí se puede decir que su figura representativa, Leszek Kolakowski (1927) articuló desde los primeros años de 1950, un pensamiento acerca de "todo lo relativo al hombre y a la acción humana", por lo cual relacionar la crítica de Adorno a una *forma-individuo* tanto con el marxismo polaco como con uno de los componentes del discurso de Bauman tiene su referente en el tema de la identidad moderna. Con respecto a Bauman, lo mismo puede decirse del hegelianismo, la fenomenología y el existencialismo cultivados por el círculo polaco en la medida que in-formaron al sociólogo cuando ya tenía contacto con la renovación de la historiografía británica en el seno de la "nueva izquierda" europea (a la cual volveré más adelante).

Muchas de las relaciones de la sociología de Bauman con el marxismo humanista descansan en la tensión que definió la filosofía cultural de Kolakowski frente al estalinismo y al poder centralizado en el régimen comunista polaco, que cerraba el paso a las aspiraciones autonómicas y libertarias del pensamiento socialista. Una pieza clave en dicha conexión perdurable es la que traba Bauman con la fenomenología de "la indiferencia social", resultado de la distorsión operada en el curso de la individuación en los términos adornianos arriba mencionados, aunque en lugar de la autorreferencialidad y el aislacionismo de lo individual la noción de "indiferencia" remite a las consecuencias de la alienación ética en la estructura de relaciones sociales, a lo cual se refirió Kolakowski, en un grupo de ensayos de 1973: *La presencia del mito* (Kolakowski, 2007). Por otra parte, no menos llamativas son las articulaciones

entre la crítica que hace el sociólogo a la forma estatonacional moderna, ocupada en la constitución del sujeto-ciudadano, con la exploración de las pedagogías políticas en experiencias históricas estudiadas por la historiografía francesa en la obra de historiadores como Bronislaw Baczko,[5] quien documentó el programa pedagógico de la democracia, emanado de la Revolución francesa con objeto de construir una ciudadanía regenerada sobre la idea de un "hombre nuevo".

Por lo anterior, una reconstrucción del discurso sociológico de Zygmunt Bauman ha de atravesar diferentes procedencias como la del periodo de 1956 a 1968, cuando las tensiones entre las raíces y las dispersiones de su práctica discursiva tuvieron que ver con la comprometida existencia del marxismo dentro del oficialismo de los regímenes del centroeste europeo y con las resistencias civiles y políticas. En ese periodo, la lectura gramsciana[6] marca una ruptura con el entendimiento de la política en tanto en el marxista italiano la política se entiende como la táctica subalterna de desplazamientos cualitativos desde la sociedad civil. Esa concepción suponía avanzar socialmente por varios flancos, pero sobre un eje hegemónico constituido por las analogías entre las demandas sociales de varios sectores hegemonizados, operación que no dependía tanto de las destrezas comprensivas intelectual-partidaria como de la identificación de los "momentos de crisis" y de las posibles correlaciones y contigüidades con las reivindicaciones de otros grupos.

La escuela de Poznan tuvo sus orígenes en los años posteriores a la muerte de Stalin (1953), en el escenario formado al calor de las denuncias de los crímenes del estalinismo, por parte del efímero gobierno de Nikita Jruschov en el marco del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). El evento de febrero de 1956 marcó el inicio del resquebrajamiento del suelo adosado por el mito comunista de origen, como se acostumbraba llamar a la completa construcción política fundada en la aspiración igualitaria marxista probadamente irrealizable dentro de los regímenes socialistas realmente existentes. Visto a la luz del final de la era soviética, en 1989-1990, aquel primer intento de desestalinización fue apenas un tímido asomo de los más de treinta años que siguieron y durante los cuales ese mito se integro en la representación de un pasado heroico con sus grandes eventos

5 Muy probablemente una genealogía de la "metáfora del (estado) jardinero", difundida por Z. Bauman como principal crítica del Estado moderno, pueda remitirse a Baczko, uno de los representantes de la escuela histórica franco-polaca, se debe, entre otras obras propias, a la edición de *Une éducation pour la démocratie*, un conjunto de textos que documentan la política cultural del llamado proyecto "demopédico" hizo del "pedagogo" el ente depositario del sueño de la república: fundar las virtudes públicas en la razón (Rosanvallon, 1999: 327 y 330).

6 Según Keith Tester "la ruptura con cualquier ortodoxia está representada por un ensayo sobre Gramsci" (2004: 47), cuyo título correspondería en español a "Gramsci, es decir, la sociología en acción", publicado en la revista *Cultura y sociedad*, de Varsovia, en 1963 ["Gramsci-czyli socjologia wdzialaniu", *Cultura i Spoleczentwo*, vol. 1, N.º7 (Varsovia), 1963: 19-34. Agradezco la traducción a Gaya Makaran, de la Universidad de Varsovia].

épicos, la revolución de 1917, el triunfo sobre el fascismo en 1945 y la defensa del socialismo frente a la amenaza capitalista, de manera similar a la historia elaborada por occidente a lo largo de la Guerra fría.

Al empezar la segunda mitad de los cincuenta, las primeras condenas públicas a la represión estalinista y una consecuente amnistía más que un consistente desafío al pasado,[7] consistieron en un intento desde arriba por recomponer la imagen del comunismo que tuvo alcances fuera de la órbita moscovita. Su correlato en Polonia implico un proceso de deshielo mediante el cual se liberaron unos 70 mil presos políticos y se asignaron pensiones militares para los sobrevivientes de la resistencia, el Ejército nacional *(Armia Krajowa),* denostado y perseguido después del fin de la segunda guerra (Barlińska, 2006: 76). En ese tiempo, la demanda de libertad política siguió inspirando a los sectores opositores, entre ellos a los nacionalistas católicos y empezó a encontrar analogía con otro tipo de críticas a los excesos del régimen comunista polaco que mostraba limitaciones para repuntar la economía de la posguerra. El malestar polaco se generalizó con la vindicación de "Pan y libertad" y a mediados de 1956, se convirtió en el disparador de una protesta que sumaba la inconformidad de sectores obreros que demandaban el retorno de impuestos aplicados por error. En los últimos días del mes de junio del año, la efervescencia colectiva se concentró en el centro de Poznan, donde las luchas callejeras se extendieron por tres días hasta ser suprimidas por miles de soldados y 400 tanques. Esta insurrección fue la antesala para la designación concertada de Wladislav Gomulka, un militante del histórico Partido comunista de Polonia (KPP, por sus siglas en polaco, que funcionó hasta 1938), quien pasó por la purga estalinista en suelo polaco, en 1938, y, más tarde, participó de la restauración de la presencia comunista reorganizando a partir de 1948 el Partido unificado de los trabajadores polacos (que desapareció en 1990). Gomulka con suficiente arraigo social para negociar una paz pactada con el poder soviético, logró establecer una nueva relación con el poder central e iniciar un breve ciclo de desestabilización polaca. Bajo su conducción, la fórmula del "camino polaco al socialismo" tuvo como rasgo principal la renuncia a la colectivización de la agricultura (Tester, 2004: 44) y una promesa de apertura política con su arribo concertado a la secretaría del Partido, aspecto que despertó las expectativas de reforma dentro y fuera de Polonia. Dos días después del arribo de Gomulka, el 23 de octubre de 1956 en Budapest las manifestaciones estudiantiles de apoyo se convirtieron en

7 Ese desafío tiene efecto en la era poscomunista cuando las políticas de la memoria, por ejemplo en Ucrania, Eslovenia o Polonia, por citar algunos, emergen como un discurso paralelo, en el que lo decible acerca de la historia tiene relación con la memoria de los acontecimientos durante y después del estalinismo. En 2007, por ejemplo, fueron desenterrados lugares que funcionaron como sitios de ejecución como el campo de tiro de Butovo, cerca de Moscú, donde se asesinaron a 20 mil disidentes durante "la gran purga" (1934-1938).

el disparador de un movimiento nacional que logro convertirse en una revolución por la autodeterminación socialista hasta que el 10 de noviembre de aquel año una incursión del ejército rojo acabo con el intento de soberanía húngara.

Pese a su papel en la crisis polaca, Gomulka dio un viraje a su promesa de contribuir al deshielo y al pluralismo, pluralismo democrático, reorganizó a las élites partidarias y señaló a los revisionistas que aspiraban más que a una corrección del régimen, a una vuelta a los valores originarios del comunismo (Barlińska, 2006: 78 y 79). El ciclo de su gestión política, extendida por dos periodos de 1956 a 1970, se caracterizo por impulsar el proyecto de monoetnización de Polonia que hizo converger el impulso a la evacuación de judíos de su territorio, vía de la emigración de unos 40 mil hacia Israel, con el despliegue de estrategias persecutorias contra los adversarios internos (facciones liberales o nacionalistas del Partido) a través de las conocidas purgas, el aislacionismo de los opositores y el antisemitismo. En el mismo año de culminación de su doctorado en la Universidad de Varsovia, en 1956, Bauman atestiguó el paulatino enclaustramiento de la *intelligentsia* disidente dentro de los recintos universitarios, la resistencia de escritores y artistas que poco a poco llegaron a establecer un lazo de nuevo tipo con el ascenso de la oposición de los obreros. Los intelectuales representaban casi el 65 % de la composición del Partido en la principal ciudad polaca, el 35 de la nación, y siendo de importancia fundamental constituyeron el sector sobre el cual sobrerreaccionó el régimen. En el verano de 1957, el sociólogo estadounidense C. Wright Mills aceptó una invitación de la Universidad de Varsovia.[8] Su anfitrión polaco Lezsek Kolakowski ya había ganado la animadversión del poder desde la publicación, en el mes de febrero, del artículo “Tendencias, perspectivas y demandas” (por su título en español), considerado un manifiesto del revisionismo posestalinista. Las tesis del filósofo que merecieron la réplica radiofónica con cobertura nacional del líder del Partido, fueron luego organizadas en el estudio *Las principales corrientes del marxismo*, una edición de tres volúmenes en español, donde se reiteró de manera sistemática la advertencia de Kolakowski: el riesgo de la extinción del marxismo a causa de una ideología estatal inmune a la crítica (Kolakowski, vol. 3, 1983: 491).

El endurecimiento del primer periodo del gobierno de Gomulka (1956-1965) desembocó con la erradicación de cualquier viso crítico y revisionista, de hecho catalogado como subversivo. ZB se trasladó a la *London School of Economics*, donde trabajó hasta 1958 sobre el ciclo histórico de la clase obrera con la influencia de la

8 Se conoce que dos capítulos del clásico *La imaginación sociológica*, publicado en 1959, fueron los textos originales de su presencia. En mi particular punto de vista, las conexiones entre dos expresiones sociológicas geográfica y culturalmente distantes se alinea sobre una de las tesis básicas de Wright Mills, más bien un llamado para abordar la sociología desde la cuestión del ‘cómo las tribulaciones privadas de los individuos, que ocurren dentro de su mundo de experiencia inmediata, están conectados con los temas públicos y con las respuestas públicas a esos conflictos’.

historiografía británica. Fue un tiempo de encuentros y nuevas amistades, como la que sostuvo con Ralph Miliband, un marxista asentado en Inglaterra, desde al año 1944, tras huir de la persecución nazi. En esos años sus análisis se tornan en una reflexión sobre la cultura y la sociedad con nuevos referentes teóricos, como el mismo Bauman suele decir: en aquel entonces descubrió que 'la sociología tiene a sus clásicos', pero a esta veta sociológica habían de agregarse los efectos disidentes sobre los movimientos teóricos como el llamado "marxismo cultural" que se nutrió del grupo de académicos e intelectuales expulsados de las filas de la organización comunista británica, tras la intervención soviética en el movimiento húngaro de 1956. Ocupados en elaborar un orden narrativo a los pasados 250 años de la modernidad occidental, los historiadores británicos dieron un sesgo propio a la historiografía: no solo relataron la historia de la era de la revolución (1789-1848), la del capital y el industrialismo (1848-1875), la del imperio (1875-1914) hasta culminar en la era de los extremos del *corto siglo* XX (1914-1989), para aludir a tetralogía que uno de ellos, Eric Hobsbwam publicó en el lapso que va de 1962 a 1994, por no mencionar aquí sus énfasis en la praxis constituyente de la clase y los estudios sobre el rostro de las multitudes y las revueltas sociales preindustriales y modernas.

A fines de 1950, Moscú se había consolidado como el indiscutible centro geopolítico del mundo socialista, y por ende, como la fuente de las soluciones de fuerza que "pacificaron" los conflictos toda vez que la autoridad del régimen se ponía en riesgo. La paz forzada en aquel tiempo, en realidad era la imagen de una práctica separación entre la pública demostración de adhesión y la creciente resistencia civil de puertas para adentro, pero la reducida población judía que permaneció habitando Polonia participaría de las tensiones de la Guerra fría. En el segundo periodo de Gomulka, la vida pública volvería a recrudecerse tras el conflicto Egipto-israelí (la guerra de los seis días, en 1967) que tradujo la alineación internacional en una política persecutoria sobre el enemigo interno (en aquel momento clasificada de amenaza sionista) que empezó por censar a los ciudadanos de orígenes judíos hasta limitar su acceso y permanencia en cargos ejecutivos dentro de la burocracia y el partido; este proceso de remoción étnica llegó a escuelas y universidades y fue notoria en lugares como Varsovia, habitada por un sesenta por ciento de polacos, esto es, por una población en su mayoría etnolingüística, frente a la cual eran visibles las otras minorías.

En los primeros meses de 1968, la campana antisemita estimulada por las facciones adversas a Gomulka en un intento de fracturar a la clase política (de origen judío) que le era cercana, había pasado a convertirse en una política estatal enfocada a la expulsión de los judíos que eligieran renunciar a su ciudadanía y legalizada mediante decretos de prohibición y censura contra diarios, escritores y artistas calificados de antisoviéticos. La reacción estudiantil a la falta de liberad, en esa ocasión, logro expandirse por Cracovia, Poznan, Gdansk, entre otras ciudades polacas, y, fue casi simultánea al proceso encabezado en Checoslovaquia por Alexander Dubcek, el

primer comunista eslovaco que llegaba a presidir el Partido comunista de los checos. A través de un complejo ascenso del ala reformista, Duce impulso un programa de liberación política y de rostro humano, el cual comprendía la federalización de las naciones checa y eslovaca. El proyecto de la Primavera de Praga, hoy un icono de las luchas democráticas del siglo xx, fue suprimido por la invasión de las fuerzas militares del Pacto de Varsovia que, extendida hasta 1969, lanzó a unos 150 mil checoslovacos a suelo austriaco, entre otros destinos.[9]

En Polonia la purga "del 68" toco a un cuerpo de profesores universitarios que la inteligencia policíaca juzgó en parte como responsables de azuzar las revueltas estudiantiles. Kolakowski, Stephan Morawski y Bauman, entre otros, iniciaron su emigración al bloque occidental. La familia Bauman (ZB, su esposa Janina y tres hijas) inicia una corta travesía de primero por Tel Aviv, luego tentativamente hacia Australia hasta llegar en 1971 a la Universidad de Leeds. Puede decirse que incluso después de la caída y relevo del gobierno autoritario de Gomulka, en 1970, que abrió un corto periodo de distensión ideológica y reaglutinó a intelectuales, científicos, artistas, sacerdotes y periodistas en el Comité de Defensa de los Trabajadores, la historia del marxismo dentro de Polonia hubo de esperar un trecho considerable (hasta la recomposición en la era poscomunista) para volver a nuclear un pensamiento crítico (en parte, posmarxista) anclado en el sentido de libertad y pluralismo divisado por la escuela de Poznan.

La experiencia del 1968, el antisemitismo en la base de la limpieza del espacio estatal y la resonancia supranacional de la *praxis* revolucionaria localizada constituyen dimensiones inscritas en el discurso baumaniano durante su periodo polaco. Así mismo sus preocupaciones sobre la índole autonómica del ser humano, y su resistencia a cualquier forma de heteronimia, afloraron en aquellos años a pesar de que su sesgo individualista inquietaba a la *doxa* de la izquierda de la época. Una articulación nueva ponía juntos la cuestión del sujeto, el problema de la hegemonía y el de la lucha revolucionaria mientras lo cultural emparentaba con los procesos de transformación, los modos de vida y las subculturas como lo mostraron los programas académicos de figuras de la Nueva Izquierda como Raymond Williams y Edward P. Thompson (A través de la obra de Thompson, por ejemplo, migraron al mundo anglosajón *el sentido práctico* de Pierre Bourdieu y *la institución imaginaria de la sociedad*, de Cornelius Castoriadis). Esta diversificación cultural en el interior de las culturas políticas aconteció paralelamente al acercamiento el posestructuralismo

9 El exilio obligado desde los países de Europa oriental dentro del mismo continente constituyó una pauta de recolonización, no soportada en cálculos estadísticos claros y confiables, incluso otra oleada migratoria procedente de Polonia en los años de persecución de 1981 a 1982, en la que Alemania fue la gran receptora, de decenas de miles de polacos conserva el carácter de datos calculados de modo difuso y poco confiable. Véase Therborn, 1999: 45-46).

psicoanalítico,[10] donde se buscó el *eslabón ausente del marxismo*: la producción del sujeto en el lenguaje.

Cualquier atingencia con la cultura, la esfera de la inventiva humana, se encararía en Bauman a partir de su doble faz como "estructura" y "estructuración" (un par de categorías que en él procede de Antonio Gramsci),[11] y mediante una comprensión triangular de la cultura como "concepto, estructura y *praxis*". La pertinaz presencia de la norma y el hábito, o el mito alrededor del origen y la pertenencia, no se afirma solamente como cohesión social sino como poder colectivo de la uniformización, mientras que, además de estos mecanismos de reproducción, a la cultura corresponde también la creación del lenguaje, las artes y las cosas sublimes, sin las cuales serían impensables las aperturas del ser humano; luego también a la cultura se integran las capacidades de hacer, y obrar, que transforma lo social produciendo, y divizando, nuevos mundos y nuevos sentidos. Etnografía, teoría crítica, historiografía encauzaron los estudios sociales de Bauman sobre cultura (Kilminster y Varcoe, 1996: 7).

En el curso de 1970 aparecieron las tríadas discurrentes de Zygmunt Bauman, la proclividad a seriar de tres en tres sus publicaciones, sin embargo, me gustaría remontarme un poco atrás para realizar una triangulación temática, a partir del ingreso en el debate del marxismo internacional. Este ocurre mediante la aparición de un libro aislado, publicado en polaco en 1966 y cuatro años después traducido al italiano para pasar al español bajo el título *Los fundamentos de sociología marxista* (1975). Escrito a partir de las de las notas introductorias para la recién inaugurada carrera de sociología en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Varsovia, ese libro constituyó un manual de la materia que se *salió de ruta* omitiendo su paso por los afluentes supervisados de ediciones y traducciones avaladas desde Moscú, y se colocó en medio de las disputas ideológicas sostenidas por una crítica al mundo de las necesidades y la creciente demanda de un socialismo con democracia.

Mientras circulaban los llamados fundamentos sociológicos, dos ensayos se unen para emblematizar el tránsito de Bauman durante los años setenta. El primero es "Modern Times, Modern Marxism", publicado inicialmente en 1967 en la revista neoyorkina *Social Research*, para luego de ser recuperado por el sociólogo Peter L. Berger como un texto representativo de la sociología del Este (Bauman, 2000a;

---

10 En su número respectivo a los meses de septiembre y octubre de 1968, *New Left Review,* la revista de la nueva izquierda europea (editada en español desde el año 2000) divulgaba la versión inglesa del ensayo sobre la fase del espejo de Jacques Lacan, un texto del guerrillero boliviano Inti Peredo, escrito poco después de la muerte del Che, y una selección de textos de Gramsci sobre el obrerismo de los años veinte en Italia (Burgin, 1996: 10).

11 Al menos "estructuración y estructura" en la modalidad recíproca de "historia y cultura". Con cierta independencia de la factura teórica, y el enfoque epistémico-metodológico, en este texto se podría reunir, por un lado, la "estructura de sociedad" como un término cercano al de "forma-sociedad" para distinguir por otro lado, el "flujo forjador, y formador, de vida social", como un referente que califica siempre el carácter procesual y contingente de "lo social".

Berger, 1969: 1-17); el segundo artículo "Social Dissent in the East European Political System" apareció en la revista *Archives Européennes de Sociologie*. Este segundo giraba alrededor del concepto de "revolución", tal cual fue capturado por la tradición de la teoría política y el tipo de "disensos" que surgían "fuera" de las sociedades socialistas del Este, como parte inherente de la dinámica de uniformidades internas. Bauman empezó a hacer uso de conceptos como los de "anomalía" o "marginalidad" en un contraste entre las sociedades del Este con respecto a las del Occidente. Cabe preguntar a la vista de esos conceptos ¿dónde se incubaba lo anómalo?, o en una posición especular ¿qué estaba al margen respecto a qué? ¿Quién era el Oriente? Las preguntas caerían en la ingenuidad de no ser por la historia que corrió después. En aquel momento, sin embargo, era el mismo Kolakowski quien ubicaba *los usos* de Bauman: "recurre a una visión schumpeteriana de la revolución —decía el filósofo polaco— en la que se leen los movimientos regresivos" (Bauman, 1971: 41).[12]

Otro triángulo, esta vez, dedicado a la cultura proviene de la misma década mediante la reunión del importante trabajo *Cultura como praxis*, de 1973, que mereció una introducción actualizada para su segunda edición en 1999 (Bauman, 2002a) y en el cual la cuestión cultural ya reviste su plena acepción de proceso de cambio social, progresivo y regresivo, que por lo mismo supone desaprendizajes y olvidos. Junto a este aparecería su primer libro en inglés *Between class and elite* (1972), editado bajo el sello de la Universidad de Manchester, donde las estructuras de dominación y poder entre masas y élites se revisan en interacción con la historia de formación de los grupos y estratos "letrados". Y a los dos anteriores, se sumaría un libro de 1976, rápidamente traducido al español, *Para una sociología crítica* donde Bauman muestra el influjo de las teorías culturales con las que sopesa los momentos constituyentes de la emancipación frente a las estructuras de sentido común. En su contraportada se anunciaba al autor como "uno de los más brillantes sociólogos de la nueva generación", que resumía el *cariz crítico de la sociología* académica desde que surge y se mantiene *adversa a la "no-libertad"* (Bauman, 1977).

No obstante, una aproximación a los trabajos de Bauman siguen dando pie a variadas triangulaciones, por lo que se arriesga nada al hacer coincidir libros como el citado *Para una sociología crítica*, relativo al carácter emancipador del discurso sociológico con otro, que le sigue en el tiempo, conocido desde 1978: *La hermenéutica y las ciencias sociales* (2002b), el único libro que gira alrededor de un conjunto selecto de clásicos: Karl Marx, Max Weber, Karl Manheim, Edmund Husserl, Talcott Parsons, Martin Heidegger, Alfred Schutz y Harold Garfinkel, los

12 El artículo sobre Polonia mereció en su momento la réplica de Kolakowski. Tanto el texto como la respuesta fueron publicados en un apartado intitulado "Revolución no-permanente" en un número de la revista *Archives Européennes de Sociologie*, en cuyo Comité de Redacción se encontraban sociólogos como Raymond Aron, Thomas Bottomore, Ralph Dahrendorf, Ernest Gellner y Steven Lukes (Bauman, 1971; Kolakowski, 1971).

ocho autores merecían un sitio relevante en la principal motivación heurística en Bauman: la comprensión interpretativa en la teoría social. Enseguida de esta obra, la publicación *Pensando sociológicamente*, en 1990, un digesto de temas sociológicos, escrito a petición de Anthony Giddens, puede ser tomada como el diálogo a dos voces de la disciplina académica con la cultura.

El problema del discurso sociológico pertenece al horizonte de la modernidad, dicho en sus propios términos la identidad monodisciplinaria deja al descubierto sus limitaciones y fallas, quizás incluso sus nuevas disposiciones, en el curso disruptivo de su movimiento en los conflictos constituyentes de sociedades modernas. Quiere esto decir simplemente que se trata de un discurso que se debate en la historia de la formación de poder y saber y su distribución por el mundo. No es que la obra de Bauman fuera desconocida antes de la aparición en los años casi consecutivos 1989, 1991 y 1992 cuando aparecen *Modernidad y holocausto* (1997a), *Modernidad y ambivalencia* (2005a) y sus *Intimations of postmodenity* (1992b), estos tres componen la tríada relativa a la sociedad moderna europea, como lo divulgaría en la entrevista que concedió Bauman a sus colegas de la Universidad de Leeds, y que publicó al final de este tercer libro (Kilminster y Varcoe, 1996: 121-206).

Otra guisa de triangulación respondería más bien a los libros sobresalientes por su *performatividad,* si nos atenemos al sentido de una palabra escrita que actúa e induce a un cambio en quien la contempla hasta convertir a ese lector también en escucha. *Modernidad y holocausto* y *Modernidad y ambivalencia* pueden ser leídos en esa clave ética precisamente junto con un tercer título, de 1993: *Ética posmoderna* (2005b). Este libro conecta con un conjunto de ensayos entrelazados en su *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* (1995) desde que ambos se debaten en el plano social de la erosión del vínculo posible de un ser para el otro. Las voces que introduce en el campo de la ética social provienen de las experiencias directas de la segunda posguerra, de dos sobrevivientes: Emmanuel Levinas y Hans Jonas, discípulos en Friburgo de Martin Heidegger en los años 1928-1929 y posteriores críticos de una ontología ocupada del ser que "se" piensa, pero que olvidó la posibilidad de un nosotros también preocupado por aquello que afecta al vecino.

Si nos atenemos al discurso ético, *Ética Posmoderna* y *Life in Fragments* guardan afinidad con *Mortality, immortality and other life strategies* (Bauman, 1992a), si bien este no corresponde a un digresión stricto sensu acerca del deber ser social, se instala en la frontera de la vida y la muerte, hoy por hoy un vector de las fuerzas actuantes en la vida social. Vida/muerte es el umbral que fondea los impulsos humanos por la búsqueda y generación de los medios para arribar a formas de vida ilimitadas. No deja de ser una ironía —una cuestión paradójica formulada en la interrogante "¿Hay vida después de la inmortalidad?" — el hecho de que la conciencia de nuestra transitoriedad ha otorgado valor solamente a la duración eterna; no ha sido acaso este brevísimo espacio de tiempo, que se cuenta entre el nacimiento y la muerte, la única posibilidad de trascender, de afianzarnos en la eternidad (Bauman, 2001a: 267).

El sociólogo como polaco[13]

Conviene recordar que Bauman, pese a que su publicidad autoral coincide con la era poscomunista, se afinca en el ámbito académico anglosajón como alguien que fue arrojado al mundo occidental. El éxodo forzoso del "68 polaco", se convirtió en un viaje del cual fue posible regresar, después de 1990, aunque no siendo el mismo. Tal retorno significó realmente no volver nunca a su lugar pues una vez que se asume el exilio "uno está presionado a no dejar de ser un exiliado, ya sea porque se llega a morir bajo esa condición o porque no se está en un espacio que trascienda tal condición" (Bauman, 1996: 321). En su caso, esta condición de exiliado perenne y obligado marca su biografía intelectual tanto como su manera de concebir los procesos de desanclajes de las identidades que tocaron en especial el desmantelamiento de la forma estadonacional. Así la identidad individual o la colectiva se ubica en el punto de cruce de su razón ontológica como histórica puesto que se trata de una identificación con respecto al horizonte de definiciones éticas y políticas. Tal como él mismo afirma: uno pertenece a varias comunidades de ideas y principios "auténticas o putativas, integradas o efímeras", no obstante, se piensa polaco, judío, europeo puesto que ese "ser postulado" como identidad se traduce en el "horizonte hacia el que me debato y por el que valoro, censuro y corrijo mis movimientos" (Bauman, 2005a: 39).

Uno de los horizontes que desafiaron la identidad polaca en tiempos recientes fue el de un pasado visible a partir de nuevos hallazgos sobre algunos acontecimientos oscuros acaecidos durante las invasiones alemanas y soviéticas antes y después de la Segunda Guerra. Hechos ocurridos en contextos de la violencia extrema como el pogromo en Kielce en 1946 o los sucesos en el poblado de Jedwabne, en 1941, en los cuales participaron o se vieron involucradas poblaciones civiles, resultaron ser parte de un cuestionamiento colectivo que ha orillado a revisar la historia nacional que se repitió de 1960 a los años 2000 reconociendo a los nazi o a la Gestapo como los perpetradores de los crímenes pasados.

Frente a la memoria de una "tierra perseguida" por 800 años, a mitad de la década de los noventa, Bauman dejaba entrever cómo el exilio ha rondado la historia polaca judía y como polaco (Bauman, 1996: 321-55). Las salidas forzadas de poblaciones a causa de nuevos lindes fronterizos, el secuestro de las mismas durante las ocupaciones, el aislamiento producto del antisemitismo, la disidencia ideológica, la resistencia de los trabajadores católicos frente al modelo secularista y modernizador

13 Bajo *este subtítulo se sitúa la voz de* ZB articulada por una doble identificación, la del sociólogo y la de polaco, con la cual se encara un acontecimiento distante en la historia nacional como fue la invasión alemana y soviética antes, durante y después de la Segunda Guerra, al tiempo, que el mismo Bauman en tanto polaco asume la culpa de la nación en la forma de una culpa colectiva. por esto los suspensivos. ZB es ciudadano británico, una nacionalidad adquirida después de arribar a Gran Bretaña, luego de su salida obligada de su Polonia natal.

soviético pueden leerse en tanto modalidades de exilio interior, algunas de las cuales conoció Bauman de primera mano desde su incorporación a la vida civil polaca en 1946,[14] pero lo que a todas luces resulta ser un caso de conversión del pasado polaco en una nación otra.

En el ciclo de alrededor cuarenta y seis años durante el que Polonia se alineó bajo el dominio de la URSS, considerando el comienzo de la liberación polaca, en 1944, el periodo de reconstrucción civil de 1945-1947, hasta la caída de los regímenes comunistas en 1990, el trauma de la guerra y el holocausto convivio en una historia nacional organizada con episodios silenciados incluido un proceso de violenta asimilación de la población judío polaca, a consecuencia de las migraciones de cerca de 200 mil desde el territorio soviético, oleadas de refugiados, y que tuvo por efecto el éxodo de decenas de miles de judíos, entre 1946 y 1948: desde entonces las salidas cíclicas se repitieron a finales de 1950 y al concluir la siguiente década, cuando se vio reducida la población a unos 10 mil judíos (Engel, 2005).

En la inmediata posguerra la devastación de Polonia enfrento el retorno masivo de sobrevivientes en ciudades y poblados donde además de la desaparición de propiedades, viviendas y negocios, los repatriados judío-polacos se encontraron con polacos distantes, pese a las medidas de reintegración judía que comprendieron la apertura de puestos de trabajo en el Estado y el partido. El desempleo afecto a más de la mitad de los hombres en edad de trabajar (Engel, 2005) y las relaciones tirantes en distintas áreas de nuevos asentamientos judíos derivaron en repetidas crisis de discriminación y de la violencia de pogromos como en Cracovia, en agosto de 1945 y en Kielce, en 1946. Estos episodios sellados por una historia nacional construida a partir de la identidad polaca, han vuelto a circular en el discurso paralelo sobre la historia de las relaciones judío-polacas, polaco-lituanas, ruso-polacas.

En el horizonte plural de la memoria en Polonia, desde 1990, se debate la posibilidad del reconocimiento colectivo de un pasado extraño justamente porque es imposible que este sea compartido, dados los antagonismos que separaron la

---

14 Poco se sabe de la juventud de Bauman en los años posteriores a la Segunda Guerra, sin embargo las densas redes de espionaje y vigilancia que coparon países como Polonia en la era estalinista muy probablemente dejaron pocos espacios de libertad a antiguos profesionales de los aparatos del Estado. Hace poco, en esa ola confesional que involucra a escritores e intelectuales implicados, o absorbidos, en cualquiera de los bandos de los regímenes totalitarios de la mitad del siglo pasado, se divulgaron en Polonia una serie de investigación sobre los años de guerra, dentro de estos un libro del historiador Bogdan Musial, de 2004, *Partisanos soviéticos en Bielorrusia. Periodo 1941-1944* [por su título original publicado en alemán] toca fondo sobre las subrepticias implicaciones del Ejército rojo en un acendrado antisemitismo, después de la decisión de Stalin de sumarse a los aliados. Pero las indagaciones de Musial alcanzan los años posteriores, hasta 1955 implica a muchos intelectuales y académicos en actividades poco clarificadas, entre quienes se menciona a Bauman, en un reciente reportaje publicado por el historiador polaco en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (20 de marzo de 2007). [Agradezco a Alejandro Navas, de la Universidad de Navarra, haber llamado mi atención respecto de este reportaje].

visión, las acciones y la responsabilidad de los actores de la historia. Con una carga emotiva particular el legado del holocausto ha pasado por diferenciar el papel de los testigos pasivos, por diversificar a los perpetradores de ejecuciones masivas, y por asumir la ambigüedad de la culpa. La movilización pública en torno a la memoria alcanza los años recientes, pero desde 1980 atrajo a una generación de escritores e historiadores entre los cuales Bauman se incluyo al emparentar genéricamente *Modernidad y holocausto* y al encarar la sociología con la memoria de la destrucción humana. Aunque de manera parcial, en el libro se aborda el tema de la "culpa de los sobrevivientes" al reconstruir las interacciones en el escenario de gueto (Bauman, 1997a: 153-195) y visibilizar las distinciones dentro de las categorías de sobrevivientes y de víctimas reales.[15] En otro plano de su estudio, aun cuando la formación moderna supuso correlativamente la edificación de un dominio estatal burocrático (fundado en la irresponsabilidad individual organizada, según la concepción de Hannah Arendt),[16] su énfasis en el despliegue de una modernidad históricamente situada deja entrever un factor reincidente en cualquiera de sus concreciones geográficas y culturales como es el factor generador de "desencuentro ético".

Es cierto, por otro lado, que en ese libro no se encuentra un acercamiento a las relaciones que primaron dentro de los *universos concentracionarios* nazis (Rousset, 2004),[17] los *campos* y los guetos, desde que estos han dado origen a una fenomenología particular que comprende, por decir lo menos, una aproximación a la operación biopolítica que abarcó las deportaciones, la guetización, la eutanasia forzosa, la esterilización, la arianización, las biotecnologías de la enfermedad, los trabajos forzosos, las fusilamientos, la gasificación, la cremación y las marchas a la muerte (Clarke, Doel, McDonough, 2002: 112 y 107). El campo remite al fenómeno extremo de la muerte masiva y a la especialización de los nueve mil campos

15 Cabe señalar cualquier aseveración emitida por Bauman está teñida de ambivalencia tal cual lo deja entrever Yehuda Bauer cuando líneas después de su observación, arriba citada, reconoce la aportación de *Modernidad y holocausto* al esbozar una "sociología de la moralidad", de la ética social (Bauer, 2002: 287).

16 A esta fórmula de la dominación burocrática expresada en el "imperio de nadie" (en el alemán, *Niemandsherrschaft*) se han referido muchos como la clave de proximidad entre Hannah Arendt y Zygmunt Bauman. Aunque en mi opinión la postura del segundo confluye, más bien, con el uso arendtiano de la categoría de "juicio", la capacidad de juzgar en tanto orientador del actuar político, y humano. Es esta la idea inscrita en la fenomenología baumaniana para manifestar los *grados de distanciamiento* del sujeto en los que se juega la capacidad de juzgar sea que el sujeto esté situado en los espacios claustrofóbicos, en las zonas amuralladas, en lugares de imaginarios, en los *campos* o en los espacios actuales, las ciudades de la mixofobia.

17 El "universo concentracionario" acuñada por David Rousset, en 1946, tras su liberación del campo de Buchenwald, es una descripción puntual de las fuerzas en un absoluto adentro de este espacio disputado hacia una muerte que regía y organizaba la existencia de un modo inédito. Esta definición testimonial es, por otra parte, un sustento de las palabras de Adorno cuando roturó el contexto del nazismo como aquél en el que la muerte había cobrado otro sentido.

aproximadamente que cumplieron una variedad de funciones entre 1933 y 1945, incluyendo los seis más mortíferos (Auschwitz/Birkeneau; Belzec, Chelnmo, Maidanek, Sobibór y Treblinka). Aunque Bauman tiende a retratar a los habitantes de los guetos en un proceso de corrupción en el ambiente opresivo y miserable de aquellos confinamientos forzosos, desvela la lógica exclusiva de ellos en tanto estructura de acción: en el gueto "el mundo de los valores se redujo a uno, permanecer con vida"; ahí la actividad de las víctimas se limitaba a un "regateo por otro día de vida" (Bauman, 1997a: 168 y 192).

Bauman puso al descubierto las sedimentaciones del miedo, un aspecto tratado en la perspectiva de las psicología social de los regímenes totalitarios, aunque no bajo un panorama más general en donde los miedos se mezclan con los temores respecto a los otros, alimentadas por las asimetrías etnicoculturales En semejante paisaje laberíntico de interacciones sociales, Bauman mostro su incredulidad frente a la racionalidad y señaló el verdadero desafío de contextos de urgencia donde se lleva al límite a los sujetos dando lugar a un páramo de contenidos éticos, donde el objeto de despojo ha sido el elemento humano ¿Corresponde todo eso a una desubjetivación? Quizás, valga decir, de mecanismos de extrañamiento social, de cuyos cursos ambiguos pueden resultar subjetividades confusas, sectores sociales, o agregados dispersos de poblaciones "flotantes" y "superfluas" frente a las que se pone en entredicho su dimensión más universal, la de ciudadanía de pleno derecho o la de su reconocimiento.

Al hablar de extrañamientos desde el punto de vista de las víctimas —dice Bauman en uno de los capítulos del libro— la lección del holocausto se enuncia a manera de una insuficiencia de "la racionalidad como competencia organizativa" (Bauman, 1997a: 195), en ese caso se refería a la radical separación de los sujetos de su condición social y cultural y al extrañamiento extremo del sujeto desnudo en un campo nazi; desde el punto de vista de la racionalidad moderna, Bauman indicó que sus rasgos transgresores tienen el riesgo de tornar imposible la cohabitación y la coexistencia, si se considera la deriva de su dispositivo de poder ejemplificada por la ausencia de capacidad de reconocimiento del otro. Puesto en otros términos, a Bauman correspondió indagar, o bien traducir, las razones que posee el corazón humano,[18] y que están blindadas a la razón, en experiencias sociales llevadas al límite

18 Concebir esas "*razones* del corazón que la razón no percibe" como pertenecientes a relaciones lógicas fue un elemento de principio de Pascal. Lo que deriva de esto no es el mundo emocional se doblegue ante las fuerzas rudimentarias que mueven al sujeto, sino algo más: que los algoritmos del corazón se codifican de modo distinto a los algoritmos del lenguaje, que dominan el pensamiento consciente. Al respecto de este punto Gregory Bateson, en 1969, afirmó que: "los algoritmos del inconsciente son inaccesibles por partida doble. No solamente se trata de que la mente consciente tenga un acceso dificultoso a ese material, sino que a ello se suma el hecho de que cuando ese acceso se logra, por ejemplo en los sueños, el arte, la poesía, la religión, la intoxicación y otros estados semejantes, subsiste un formidable problema de traducción" (Bateson, 1998: 166).

y en sus consecuencias paradójicas. Por lo que toca al holocausto, procuró destrabar una cuestión clave, ¿de qué depende la recurrencia de las catástrofes? Llegando a concluir que el riesgo de reiteración sobreviene cada vez que las organizaciones avanzadas operan bajo la modalidad de la *producción social de la indiferencia*.

De cara a esta indiferencia, la reflexión sobre el lugar de la culpa en la formación de identidades colectivas después de la catástrofe tiene que ver, en el caso que me ocupa, con la imposibilidad de exoneración y con los crímenes del pasado, asunto que recae en el ámbito público sobre el cual inciden las políticas de la memoria y, simultáneamente, conecta con la posibilidad de construir una "ética del vecino" frente a los acontecimientos sociales después de 1945. Ante la intemperie existencial sobre una tierra vaciada, Bauman reitera las palabras del escritor y político católico, quien libró todas las batallas polacas del pasado siglo, Wladyslav Bartoszewski (1922-): "solo aquellos que perdieron sus vidas podrán decir que ellos hicieron todo lo que pudieron", a quien hace coincidir con el escritor Czeslav Milosz (1911-2004), para afirmar una idea coral: la culpa histórica y peculiar que pesa sobre algunas naciones puede ser inmerecida, pero es imborrable (Bauman, 1996: 332).

En la culpa colectiva —omitiendo por un momento la particularidad polaca— reaparece un pasado en efecto; no superado, por lo que un fondo de experiencia es lo que esa culpa pregunta en la frase: *qué hubiera sido si...* las cosas hubieran ocurrido de otra manera. En parte, esa sombra contra-fáctica se traslada a las relaciones sociales conflictuadas del presente, pero lo que de aquel fondo se transfiere a un contexto actual; es la imagen colectiva de un pasado visible solamente en condición de una instancia separada. En ese proceso el cuestionamiento formulado mediante la condición de: "que hubiera sucedido si...", que se repite en la culpa colectiva, se relaciona con un pasado escindido frente al cual ha sido preferible la amnesia social, aunque aparezca en la forma repulsa de un pasado Otro.

Bauman subraya cómo el antisemitismo en Polonia volvió a cobrar fuerza incendiaria en la Polonia liberada. Al finalizar la guerra, los antiguos dueños de muchas propiedades incautadas o apropiadas por grupos de polacos en ascenso, salieron de sus escondites, abordaron los trenes de regreso de su exilio ruso, y se toparon con los pobladores establecidos en sus casas y lugares. La aversión contra los sobrevivientes fue de miedo; después, el miedo se convirtió en odio, no solo por lo que aquellos que pudieron vivir reclamaran, sino también porque sobrevivieron a quienes los nuevos poseedores habrían preferido olvidar (Bauman, 1996: 334).

La culpa colectiva ha tornado en una carga mayor donde el antisemitismo se ocultó tras los mecanismos de supervivencia y el miedo generado en medio de la devastación de la ancestral "tierra perseguida". Emmanuel Ringelblum, un académico deportado a un campo en 1943, al hacer un balance del conflicto escribió *Las relaciones judío-polacAs durante la Segunda Guerra Mundial* [por su título en polaco], publicado en Varsovia en 1988, es el encargado de develar esa dualidad que se jugó en las estructuras subterráneas en los territorios bajo dominio nazi.

Las actitudes de los polacos hacia los judíos no fueron uniformes... el fascismo estructuró el antisemitismo, ya antes un elemento de interacciones polaco-judías en Polonia (herramienta favorable a los poderes instalados antes y después de la Segunda Guerra), no obstante, la lectura de Ringelblum más que reafirmar un dato de otros historiadores acerca de que tal contexto impidió el consecuente asesinato en masa por parte de los hombres de la SS[19] en Alemania, Ucrania, Lituania y Latvia...., hace pensar a Bauman que la disposición adversa del polaco ante su vecino; polaco-judío, lleva a admitir que la inteligencia polaca así como los obreros y campesinos que ocultaron judíos, fueron excepciones del tipo de nobleza fidedigna de un espíritu de tolerancia que permeó la historia polaca (1988, citado por Bauman, 1996: 332). Y algo más que recae en el hecho de que, esta misma historia no se puede escribir sin esa otra historia paralela.

En esa fusión particular, Bauman ha destacado el mordaz papel de la sedimentación antisemita luego de la liberación de la Polonia atrincherada, en la que la cohabitación de polacos y sobrevivientes judíos se afincó sobre un piso abonado por la culpa y el señalamiento producido por los que pudieron volver a sus lugares donde encontraron espacios de vida llenos y dinamizados por los polacos que permanecieron en estos durante los años de guerra.

El modo en que vuelven a la superficie social estructuras sedimentadas tiene en los discursos políticos un terreno nutricio. Las leyes de excepción promulgadas por gobiernos autoritarios o la ilegitimidad decretada contra un movimiento social condensan su significado en los extremos de una dicotomía, por ejemplo, patrias-apátridas alineando en un lado, aquello que remite a la tierra de padre, del origen, al espacio seguro y lo que convierte a una tierra en el hogar propio. En otro polo, su acepción negativa refiere a aquello que escapa y desconoce el ascendente del lugar. Metaforizar ha sido un recurso de las retóricas del poder. La represión al movimiento social *Solidaridad,* o *Solidarność,* que llevó al confinamiento a algunos de sus líderes entre 1981 a 1989, se ejecutó aduciendo la propaganda antipolaca y amenazante del movimiento que desde las huelgas en Gdańsk en 1980, emblematizó el ascenso de la sociedad civil en las revoluciones de Europa Central y Europa del Este a fines de este periodo. En la segunda mitad de 2000, el mito de la patria y la tierra ha vuelto a aflorar en una amalgama nacionalista; vigilancia estatal y reducción de las libertades civiles adosado de discriminación. En esta nueva afrenta antidemocrática la memoria histórica cumple las veces de fuente de legitimación y las estructuras de culpa colectivas empiezan por buscar revelar la identidad de políticos, intelectuales, sindicalistas y miembros del clero polaco que sirvieron, de cualquier forma, a las redes de seguridad e inteligencia soviética desde los años previos al fin de la Segunda Guerra hasta 1990. A partir de marzo de 2007, tuvo efecto la llamada

19 Se emplean las siglas SS, una contracción de la palabra *Schutzstaffel* [cuerpo de protección], como se conocía a los guardias de seguridad del partido nazi.

"ley de exculpación" *(Law of Lustration)*[20] que, casi como un mecanismo expiatorio, demandaba a todo profesional empleado en el sector público o privado, nacido antes de 1972, una declaración por escrito reconociendo o negando su colaboración con los servicios de seguridad comunista entre 1944 y 1990.[21]

Lejos de ocuparnos del suceder político de años recientes; importa destacar la manera en que los discursos políticos se debaten entre las fórmulas expresadas en el mito de las dos naciones. Una Polonia abierta y tolerante probó su supervivencia en periodos de largo ostracismo y represión frente a otra Polonia que hizo del miedo, de la revancha y de la recuperación de la caza de brujas, sus principales disposiciones.

Algunas constelaciones teóricas

De este apartado en adelante usando el término "constelación" no busco dibujar un firmamento de relaciones en el pensamiento de Bauman, disponible a través de sus propias referencias, quiero en cambio, correlacionar de manera indiferente el plano de regularidad en sus citas con alguna concepción o intención teórica que casualmente da énfasis a alguna constelación significativa. Una de esas "constelaciones significativas" se agrupa convocando a Georg Simmel, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Siegfried Kracauer, quienes, entre otros autores, coincidieron en un circuito de mutuas influencias y descubrimientos. No es coincidencia haber empleado

20 La iniciativa tiene su referente polaco, aunque se usa *lustration* en inglés aludiendo al un movimiento de curación colectiva que supone una construcción publica del pasado (una liberación de la culpa); al no encontrar una palabra mejor, empleo la de exculpación.

21 En un análisis de coyuntura, Adam Michnik, fundador del Comité para la Defensa Obrera (KOR) en los ochenta y actual editor del periódico de Varsovia, *Gazeta Wyborcza* [*Gaceta electoral*, fundado para las primeras elecciones poscomunistas] se refirió a la "caza de brujas polaca" como táctica desplegada por la coalición conservadora que ganó las elección en el año 2005 (Michnik, 2007: 25-26). En su artículo Michnik reconoce los sectores etnonacionalistas y de catolicismo clerical que hicieron química en esa coalición: los poscomunistas provincianos, de tipo populista agrario (el partido de Autodefensa), fuerza que salió finalmente de la alianza; los chovinistas y antisemitas del periodo previo a la Segunda Guerra, que forman la ultracatólica Liga de la Familias Polacas, y un núcleo de escindido de *Solidaridad*, y confrontado con los líderes sindicalistas como Lech Walesa y Bronislaw Geremek (este último encarcelado por ocho años por su papel activo en el sindicato independiente) que se afincó como un facción conservadora el Partido de Ley y Justicia liderizada por los hermanos Kaczynski hasta el año 2007. Por su parte un dato no menor, es el ascendente heroico de la historia de los Kaczynski cuyos padres lucharon con la *Armia Krajow*, el "Ejército nacional" que se levantó contra los nazis en la Varsovia de 1944 y se convirtió en adversario del Ejército del Pueblo, *Armia Ludowa*, de filiación comunista. La dupla fraterna que dirigió al país, Lech como presidente, y Jeroslaw, su primer ministro, encabezaron las negociaciones entre el ala reformadora del gobierno comunista y *Solidarność* en la oleada reformadora hacia la democracia parlamentaria y el libre mercado, iniciadas por Gorbachov.

la misma palabra con la cual Benjamin sugirió situar a su persona y su pensamiento en medio de un haz de antagonismos, entre los que se encontraban las posiciones del cabalista Gershom Scholem, las del dramaturgo Bertolt Brecht y las de Theodor W. Adorno, por no hablar de la seducción del materialismo histórico que le despertó Asja Lacis al despuntar la década de los treinta.[22] Las constelaciones de Benjamin, producto de vinculaciones dialécticas, de dislocaciones y correcciones mesiánicas a las disyunciones ideológicas del socialismo revolucionario entonces prevaleciente, guardan similitud con las migraciones y las articulaciones discursivas por las que pasa Bauman, cuyo arreglo significativo ha sido objeto de la redundancia de críticas pasadas. Por ejemplo, en la "caracterización" que Adorno hiciera de Benjamin se dejan entrever las líneas de reconocimiento frente a esos originales atisbos mediante los cuales (Benjamin o Bauman) se apoderan de "los puntos en que el muro de la mera actualidad esconde y defiende rabiosamente todo lo esencial" (Adorno, 1984: 132),[23] pero igualmente ambos recibirían el mismo tipo de reclamo desde que "lo esencial" en ellos no queda expuesto en una conexión evidente del sistema. Con esta crítica, originalmente manifiesta cuando se presentaron los textos aforísticos *Cuadros de pensamiento*,[24] la capacidad del "método micrológico" de Benjamin o, ahora, el de inspiración fenomenológica de Bauman que ponen "bajo la lupa [la] cosa difusa", no alcanzan el grado explicativo de la totalidad dialéctica, al modo de Hegel y Marx, esperado por una exigencia filosófica como la sustentada por el cofundador de la escuela de Fráncfort (Adorno, 1984: 140 y 141-142).

Las disonancias y ambigüedades con respecto a la originalidad de Benjamin llegaron a las anteriores precisiones en la segunda posguerra cuando le correspondió presentar justamente observaciones similares y demandantes de una mediación universal, o "totalidad". Se han deslizado hacia las constelaciones de Bauman en las que confluyen, si no los antagonismos, al menos las tensiones demarcadoras entre la teoría crítica, de eco adorniano; la imagen dialéctica, la fenomenología, Martin Heidegger, la deconstrucción, la genealogía foucaultiana y la filosofía política arendtiana.

Sin embargo, la tarea de vincular posturas teóricas extrañas —antagónicas

22 Para revisar la impronta de este concepto en una autorreflexión epistolar que hiciera Benjamin, en 1934, en un contexto complejo de relaciones políticas e intelectuales tan peligrosas como fecundas, puede verse el reciente trabajo de Erdmunt Wizisla sobre la amistad de Benjamin y Brecht (Wizisla, 2007).

23 Véase este conocida "Caracterización de Walter Benjamin", integrada originalmente por Adorno en su *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, de 1955 (1984: 129-148). También la semblanza crítica sobre lo que juzgó Adorno una proximidad con el marxismo vulgar junto con otras puntualizaciones pueden verse en otros textos como "Introducción a los *Escritos* de Walter Benjamin", dentro del título *Sobre Walter Benjamin* (Adorno, 1984).

24 Se refiere a los escritos conocidos como "imágenes de pensamiento" *(Denkbilder)* que por el sesgo de nuestra interpretación usamos en su sentido de *Cuadros de un pensamiento*, tal como aparece en algunas traducciones al español.

en el caso de Benjamin— como proceso de desciframiento de la clase de mundo donde se debate la existencia social, es la misma comunicación crítica que Bauman mantiene a flote. Este comunicado hace las veces del mensaje en una botella lanzada al mar, según una figura usada por Adorno, que vaga con la esperanza de su propia potencia, de su sobrevida en medio de un presente que le es adverso (Bauman, 2007, en Hviid Jacobsen y Tester, 2007: 310).

Vale la pena destacar esa similitud entre dos ejercicios del pensar que abren y roturan *espacios de convergencias* pero también persistirá un segundo aspecto que acerca a Benjamin y Bauman. Este remite a la manera en que las imágenes trabajan en su pensamiento no como una "re-presentación" de la realidad sino como esas "puntas del presente" que iluminan cual objetos significativos las tendencias materiales y las luchas sociales que se debaten en un "ahora". El paradigma de esto lo constituyen las lecturas inagotables de la famosa tesis IX "Sobre el concepto de historia" de Benjamin, las últimas reflexiones de su obra (1994: 175-191), un hipertexto en el cual la representación visual del *Angelus Novus* de Paul Klee pertenece a una angeología compleja. La interpretación de los ángeles culmina con la conocida imagen alada (el ángel de la historia) orientada hacia un lugar invisible, puesto que mira hacia atrás, y empieza tan solo con el desciframiento del anagrama del "Agesilaus Santander", que es el nombre con el que identificó Benjamin a "su" ángel (Scholem, 2004: 49-105; Bauman, 2001b: 98). A mitad de camino hay una innumerable presencia de ángeles que, como en la leyenda talmúdica, cantan ante Dios con júbilo, queja o lamentación para luego desaparecer en la nada. Imágenes portadoras de mensajes; de la dicha de lo reiterado; de un instante iluminado Intérpretes como Bauman se encuentran con estas criaturas para configurar nuevas significaciones acerca de la existencia del mundo al cual entregan su mensaje. Es interesante ejemplificar con algunos de estos alados, presentes en la tesis benjaminiana:

Abren el epígrafe los versos de Gershom Scholem ["*Gruss von Angelus*"] que nos hace coincidir con la voz de un ser alado, situado en la encrucijada entre un "origen histórico" que contrasta con la "frustrada búsqueda de felicidad":

> *"Mis alas se hallan listas para el vuelo*
> *retornaría con gusto de nuevo*
> *si permaneciera también el tiempo de los vivientes*
> *tendría poca dicha" (Scholem, citado por Weigel, 1999: 107).*

En su alocución este ángel gira su cabeza "hacia un tiempo anterior supuestamente más feliz (matriarcal)" (Weigel, 1999: 22). Un segundo ángel es el del cuadro de Klee plasmado en la figura que levanta el vuelo viendo algo sobre lo cual clava su mirada: es un ángel identificado con aquello observado (que está fuera, en posición de víctima). El tercero, pero no el último, es el que "tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tenidas", acerca del cual concluye Benjamin:

"ángel de la historia debe tener ese aspecto" (Benjamin, 1967: 46), casualmente, es una imagen que marca una discordancia "entre su posición y la nuestra", quiebra así cualquier continuidad figurativa de identificación (que antes encontramos en el ángel que habla con los versos y el ángel que mira) y separado de un "nosotros" entra en desconocimiento de estos que le son heterogéneos: el nosotros entonces puede referirse a quienes conceptualizan el progreso, o al nosotros de los sobrevivientes (Weigel, 1999: 22).

La legibilidad de las imágenes que cobra preponderancia en Bauman replica el señalamiento de Benjamin más de setenta años atrás, respecto a la transferencia operada en la era de la reproducción técnica del capitalismo en los objetos de la fotografía y el cine; transferencia que implicó que la actividad rectora de la mano en el trabajo y la creación estética pasara al ojo, la parte del cuerpo disponible a capturar fragmentariamente el panorama histórico del cual se es parte. Ocurría entonces lo que simplemente advirtió Adorno: se trataba de un tiempo de la modernidad en que "el modo de mirar, la óptica toda, [era] nueva" (Adorno, 1984: 146-147).

Cabe distinguir un aspecto más, Bauman liga la modernidad con un afán de visión clara que no es lo mismo que pensar en "la ubicuidad de la visión como el sentido maestro de la era moderna". Esta segunda se refiere al "perspectivismo" que tuvo como inicial desplante cognitivo[25] al "pensamiento de representaciones" en Descartes, donde se parte de un objeto pensable representado en la imagen (Jay, 2003: 13). En cambio, "modernidad y claridad" se implican en una misma historia de cimas y descensos de un romance; se condicionan de tal manera que el mundo moderno era de roca puesto que las acciones rutinarias funcionaron confirmando la percepción primera de una cima pétrea y sólida mientras que cuando el hábito dejó de apoyar la decisión de un nuevo actuar, entonces no solo el suelo se volvió movedizo, sino también el paisaje dejó de percibirse claramente. Importa esta reflexión baumaniana por cuanto deja comprender en dónde pone un acento: sobre la acción, que, no cesa, se vuelve indecisa, y, al proyectarse "hacia fuera" sigue la dirección de un búmeran que retorna como falta de claridad (Bauman, 2002b: 71-2). En resumen, el problema de la visión moderna (la afectación a este sentido preeminente) surge no de un paisaje que presenta manchas. No son las manchas en sí las que perturban la armonía del paisaje —y lo que buscó borrar la visión moderna. La mácula se convirtió en un problema cuando participó del juego discordante y accidentado que producen la incertidumbre de la razón, que elige. El problema fue el efecto (de ver en una determinada forma).[26]

25 Entre otros, destaco el trabajo de Jay sobre los "regímenes escópicos de la modernidad", esto es la forma en que se constituyen maneras de ver, en una historia discontinua de preeminencia del "sentido maestro", u *ocularcentrismo*, que proviene del crítico de cine Christian Metz (Jay, 2003: 221-252).

26 Como mencioné antes, la metafora del *jardinero*, que ha hecho suya ZB para señalar la manera adecuada en que una determinada manera de ver se convierte en una práctica moderna, se ilustra

Por lo anterior, a pesar de recurrir a conceptos de imagen e imaginario a lo largo de nuestra exposición sobre la sociología de Bauman, he supeditado un elemento no menos importante en este autor el cual remite al complejo temático de la visibilidad. Dada la importancia atribuida a un arco de percepción que va de lo visible-no visible dentro de la fenomenología, cabe insistir en algunas distinciones en el campo visual que abarcan y superan las disposiciones de *ver* y *mirar*. Por ejemplo, el sentido de *ver* implica alcanzar los mundos sociales visibles desde que se nos conceden a la mirada, sin más (ellos son simplemente *vistos*); incluso, con apoyo de la gestión de artefactos y ópticas, el contacto con más *reservas visibles* (de acuerdo con las posibilidades de amplificación, simulación, etcétera, de las tecnologías) sigue ubicándose en el mismo plano del ver. Pero el uso de nociones tales como el de paisaje social, tal como se ha querido enfatizar, deja expuesto otro plano de visión que rebasa el alcance de la mirada pues comprende todo lo que puede entrar en el terreno de lo *in-visto* que, es un horizonte propio de la natalidad social.

Marcos de significación: la sociología figurativa y las otras

Hasta aquí, siguiendo un eje de analogías, he situado este trabajo sobre las significaciones y topologías de Zygmunt Bauman de manera que se ha caracterizado ya como un "pensamiento en imágenes", ya como *sociología figurativa*, cuando quizás la expresión leal al autor sea la de *hermenéutica sociológica*.[27] Propongo continuar

---

muy bien con la descripción de "el pedagogo" de la Revolución francesa, capturado a través de los discursos de los gestores de la educación pública y nacional en la citada compilación de discursos de Baczcko. Leamos la síntesis que hace Pierre Rosanvallon de los agentes de la educación ciudadana, plasmada en el arquetipo del *jardinero de la naturaleza humana*: "Para ellos *la unidad social y la adecuación de lo privado y lo público* no [eran] producto de la identidad natural de los intereses; […] o de su identidad artificial; no [eran] resultado de un contrato o del gobierno de la razón, provienen de una 'recreación de la naturaleza', naturaleza perfecta, libre de todas las anomalías de la naturaleza 'natural'" (Rosanvallon, 1999: 328; cursiva mía).

27 A diferencia de la conocida "sociología figuracional" de Norbert Elias, usamos el descriptor de *teoría social figurativa*, consciente de su cercanía con el enfoque eliseano; sin embargo, para la obra que nos compete el acento recae en que para la sociología baumaniana para comprender e interpretar las formaciones espaciales y socioculturales parte del imperativo y la habilidad de *traducir*, de modo que en esta *hermeneusis social*, no exclusivamente apoyada en la lingüística, se trata a los otros "como si tuvieran lengua además de oídos", de acuerdo con la expresión de Franz Rosenzweig que hace propia Bauman (2006b: 135). Y también se vuelve una práctica de hablar y escuchar; entender y hacerse entender, en la que la interpretación se hunde en el horizonte ancho y profundo de la significación y lo figuracional, lo que en resumen expuso en *La hermenéutica y las ciencias sociales* (Bauman, 2002b). Enzo Traverso ha empleado la noción de "sociología figurativa" para aproximarse a las posturas de Kracauer en *Sigfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada* (Traverso, 1998; también 2004: 245 y ss.).

el repaso breve de estos rasgos ocupándome del cuándo y cómo fueron acuñados en su momento.

Cuando Hannah Arendt recurrió a la expresión *pensamiento en imágenes* en su boceto de Benjamin —entregado por vez primera a la revista *New Yorker*, en 1968— incluyó dos consideraciones que permitían situar esa práctica intelectual bajo la égida del romanticismo (la tradición) y la poética de los conceptos, así destacó como:

a. Andar tras los fenómenos en un proceso de un razonamiento *(Vernunft)*, viene condicionado por un fondo sensorial (en alemán adecuado al verbo *Verhehmen,* percibir, escuchar). Esto es una práctica que guarda un soporte sensible de los conceptos abstractos manifiestos en los eventos y acontecimientos, cuando apenas despuntan en la superficie social; por otra parte,
b. "Pensar poéticamente los conceptos", o, lo que fue tan propio a Benjamin, "pensar en imágenes", restablece el sentido originario de metaforizar (*metapherein,* transferir): las conexiones unidas conceptualmente conducen a las percepciones y experiencias de la situación social. Y cuando al hacer uso de figuras tan mediadas como las alegorías, las correspondencias menos inmediatas terminan por transferir una forma material a lo invisible (Arendt, 1969: 13-4).

Es así que conceptos cercanos a los rasgos anteriores apoyan su significación en su capacidad de figurar imaginalmente durante el trabajo de interpretación de la obra en cuestión, por ejemplo empleamos "ambivalencia", el concepto más caro a ZB, para insistir en que admite muchas variantes aun cuando con él se dice de aquello que provoca *indeterminación*, pero también *confusión.* Se trata de un término regido por el principio de *indecidibilidad* según la acepción de Jacques Derrida: el movimiento en los extremos de una cierta 'cosa' que, resistiendo a la fijación de un nombre, no es ni esto ni aquello y a la vez uno y el otro. De lo indeterminado e indecidible de la cosa, por tanto, no se sigue necesariamente un curso de acción, sino muchas articulaciones contingentes y abiertas a la heterogeneidad del evento, y del otro.[28] O para ponerlo en el tono propio de quien (Bauman) lo extrajo de su circuito psicoanalítico, la ambivalencia admite muchas derivas ambivalentes.

28 En esta parte seguimos el texto "El tiempo es dislocado" que dedicó Ernesto Laclau a analizar algunos componentes teóricos del deconstructivismo, que sin quererlo ilustra en mi opinión el tipo de intervención de Bauman, por demás reconocido su ascendente derridiano, opera también tomando las formas histórico-sociales a partir de relaciones tales como orden/caos, significación/ambivalencia, entre otras, para reconducirlas al "terreno de la constitutiva indecibilidad, de una experiencia de lo imposible", que hace posibles paradójicamente lo que se debatía como un "porvenir" (un elemento abierto, mesiánico), que impedía que la forma social se cerrará en torno a sí misma (Laclau, 1996: 136; véase también Derrida, 1995: 25).

El punto propicio para exponer el discurso de ZB es, antes que su recurrente *indicación fenomenológica* del vínculo social, el modo en que las relaciones y articulaciones sociales cobran el aspecto de "im-posibles", en buena medida en la vida social moderna los temas que importan y los dilemas que se encaran, se presentan como aporías y paradojas que *hacen sentido* tanto porque esas relaciones se nos ponen por delante, con particular fuerza, y tangibilidad, puesto que se presentan en la puerta de nuestras casas. La cuestión cultural y la convivencia humana contemporáneas tienen lugar como *cuadraturas del círculo* que hablan de la imposibilidad de soluciones a la mano y del persistente movimiento de lo social que se disemina en formas, lazos y sentidos, jamás encapsulados y nunca capturados en alguna forma geométrica. Alguna vez ha dicho Bauman que "la imagen de la igualdad constituye el paradigma de la cuadratura del círculo: diferente pero él mismo separado, pero inseparable, independiente pero unido…." (Bauman, 2005c: 29).

Sucede de manera semejante cuando se encara la correlación inversamente proporcional de una experiencia expresada en la frase "más seguridad para unos, es siempre una menor libertad para otros". Con ella, Bauman no sostiene la autoevidencia de "la desigual distribución de los bienes y los males sociales", en cualquier caso secunda esta tesis solo después de atenerse a la fórmula espiritual de un marxismo joven, a saber: la "libertad en uno, deviene la no-libertad en otro" en algún lugar o punto del sistema. Esta codependencia de libertad y no libertad junto con las así llamadas "cuadraturas del círculo" de la convivencia humana, son parte del paisaje abierto de la existencia social moderna.

De la sociología histórica a la cultural

Durante el *corto siglo XX* el sociólogo polaco atravesó, por decir lo menos, las rutas de sus grandes guerras, sus divisiones territoriales y sus poderosos sistemas económicos y políticos, así como una inexpugnable globalización que se verificó poniendo al descubierto que *aquello que vivimos, y la manera como vivimos, se convirtieron en las soluciones biográficas de las contradicciones sistémicas*. En esta sentencia famosa de Ulrick Beck, se dejaban inferir varias cosas. Tomo una, poco acostumbrada. Del predicamento de la textura holográfica se infería que la globalidad no guardaba más relación con el papel que cumplieran "las imágenes del mundo" moderno vista por la sociología weberiana.

Como es sabido, bajo esa expresión se mostraba cómo en las grandes religiones monoteístas había una base orientadora de las *maneras del ser* frente a los dilemas y encrucijadas de la existencia social. Aquellas imágenes determinaron la vía seguida por la acción humana, "'por qué' y 'para qué' se quería ser… y se podía ser redimido", decía por ello Max Weber que se originaban en "ideas" que funcionaban "a la manera de guardagujas". Ideas que integradas en la vida práctica tornearon diversas actitudes ante algo del mundo real que era vivido peculiarmente sin sentido (1980:

24 y 25), y que en los tiempos recientes —valga el caso— la imagen global parece concernir más que a un conglomerado de *ethos,* a códigos culturales que no terminan de abrirse paso entre la bruma y la penumbra producidas por la copresencia y disputa de los múltiples actitudes en el mundo, demonios y dioses, y valores enfrentados que proveen soluciones autorreferenciales a la incertidumbre del mundo.

Esa imagen que es un momento de conciencia del mundo, se instala como un sino de confusión y, a la vez, de apertura. Quiero decir que siguiendo la idea del siglo corto de Hobsbwam con la que empecé el apartado, la singularización de la historia reciente se observa mediante la forma reductio ad unum, la pluralidad de los acontecimientos y sucesos convulsos de una centuria 'atípica' queda comprendida por un hito de inicio, como el final de la Gran Guerra, y con otro hito definitivo, el fin de la bipolaridad del mundo en el otoño de 1989. En tanto tiempo de suceder humano, el siglo XX finalmente fue partido por el dinamismo de su autodestrucción. También el sociólogo ha efectuado a su modo un *trabajo sobre sí,* que lanza a través de las conjeturas sociológicas. Sin embargo, el sociólogo no se apega al procedimiento de reconstrucción histórica, que explica interpretando de entre muchas líneas de causación, aquellas causas que en particular incidieron en los acontecimientos particulares –como parecería grosso modo ajustarse cierto procedimiento conjetural, sustentado en los "indicios", que pueden seguir los historiadores (Ginzburg, 1989).

En cuanto al oficio sociológico de quien atravesó la brevedad del pasado siglo, el proceder conjetural viene dado por la cuestión del *cómo la vida social resuelve,* en un mosaico actitudinal muy amplio, las tribulaciones y las posibilidades de su existencia real. Se diría entonces que ese "cómo" guarda más analogías con un nicho filosófico, lo cual es cierto en la sociología de Bauman, con raigambre y un cariz filosófico-continental, y que se individualiza respecto a la autorreflexión historiográfica ejemplificada antes. Como la realidad de la vida moderna es una existencia contradictoria y paradójica, oscilante entre la creación humana (las energías de la vida) y las dinámicas cosificadoras, que superponen valores abstractos ("más que vida", de acuerdo con el vocabulario simmeliano) a los objetos creados, entonces ante esa realidad "que no se puede deshacer", se constituye una "segunda naturaleza", que responde a los sinsentidos y asegura parte, concierto o reconocimiento indispensable en la existencia cotidiana (Bolívar, 1994: 20). Del descubrimiento de esa *segunda naturaleza* no solamente "nació" la sociología "tal como la conocemos y ha sido conocida", sino que se constituye a modo de *topoi* de indeterminación, con "dominios inexplorados", donde se implica la práctica humana guiada por una *imagen diferente del mundo*: la "imagen de lo-que-todavía-no-es-pero-debería-ser" (Bauman, 1977: 5).

El sociólogo comprende *la existencia social* como el reino propicio para la legibilidad del mundo. Al empezar la década 1980, en *Memories of class* (Bauman, 1982) se advierte que los nuevos conflictos sociales entonces protagonizados por los llamados nuevos movimientos sociales, como *Solidaridad* en Polonia, no mostraban visos de una articulación capaz de desafiar el orden social en su totalidad. Bauman no reparaba

en la contingencia histórica que hizo posible por un par de años que, las demandas particulares del frente sindical polaco se elevaran a un cuestionamiento generalizado al régimen comunista (un "momento de hegemonía" que coaligó a los nacionalistas, a la izquierda de los trabajadores, y un mosaico vario de disidencias), pero entendió como si anticipara la implacable represión, que era momento de revisar la imaginería de clase en la cual aparecían anquilosadas comprensiones sobre la identidad colectiva, su referencia a la memoria y a la 'acumulación histórica' que era necesario deconstruir. Optó entonces por subrayar una concepción sobre la clase social, que se ocupaba de comprender la 'historicidad' de los sujetos sociales, y su potencial cívico, de acuerdo con el trabajo de estos sobre la memoria. Definida como "vida-después" de la historia, la memoria correspondería a una narrativa paralela, una "historia en acción" que supone la sociedad como una "obra en construcción" (Bauman, 1982: 162 y 161).

Aunque sea clara la importancia atribuida por Bauman a los sujetos que hacen su propia historia, es pertinente agregar además de ese eco de la historiografía británica, otros aspectos de su sociología que abrevaron de la ya citada tradición de historiadores polacos, afincados en Francia y cercanos a la Escuela de los *Annales*. De esta escuela francopolaca, procede la tesis de Krzysztof Pomian acerca de la transgresión como fuerza impulsora de la modernidad;[29] en tanto que del ya mencionado Baczko, la prueba documental de que los principales textos "utópicos" europeos de la modernidad temprana cumplirían las veces de "modelos del mundo", así Bauman ejemplifica: las ciudades de la *Utopía* transmitieron "la idea de un comienzo absoluto", como un marco desplazado hacia el futuro, ellas se convirtieron en destinos perfilados por el cálculo para cuyo arribo prescindían de los accidentados vericuetos de la historia, y del pasado (Bauman, 2001a: 79).

Por último, me refiero a dos elementos orientadores en el trabajo de nuestro sociólogo. *Primero*, Bauman gusta de visitar el tiempo en que se conjugaron "elementos heterogéneos hasta articularse entre sí en dosis variables" dando ocasión a *una forma o concepto social*. Coincide por eso con lo que Michel Maffesoli hace años llegó a denominar la *actitud refleja* en nociones sociológicas, tan disímiles, como la de "forma social", de Simmel o "tipo ideal" en Weber, que capturan las potencialidades de la socialidad o la pluralidad de los valores en la realidad social. Al quedar tales nociones capturadas, en vísperas de un momento explicativo, ellas

29 En las siguientes líneas remitiré al concepto a George Bataille, de donde parte ese uso de sustantivar todo vuelco de la acción con respecto a un límite/ilimitado (simbólico, material, conceptual o imaginado). Como referente geohistórico y cultural, ZB desde los años noventa hizo suya la afirmación de Pomian al hablar de la *civilización de transgresión,* pensando en Europa, que echa abajo cualquier barrera siguiendo el ímpetu de sus ambiciones u horizonte, por los cuales, resiste cualquier frontera, fijeza y finitud: "¡y viceversa!", agrega Bauman, en tanto *transgresión civilizatoria,* con todo el impacto que una misión cultura, y más, lo que ese movimiento transgresor produjo en el 'resto del mundo'. Esta condición se piensa desde un espacio que (re)emerge en el vivir con otros, y como el otro del otro (Bauman, 2006: 19).

no excluyen la ambigüedad ni los equívocos que pertenecen al movimiento propio de la vida social (Maffesoli: 1993: 63).

La *tensión entre determinación y posibilidad* es la base sobre la que Bauman pone de manifiesto el surgimiento de un vocablo cualquiera. Cuando trata la voz "identidad", lo hace desde el momento de su estabilización en tanto registro lexicográfico, a mitad del siglo XVII, cuando plasmaba en sí los cambios de envergadura producidos en el mundo concentrado en su núcleo capitalista más activo, de tal manera en la identidad individual quedaron comprendidos un conjunto de emergencias supraindividuales: la noción de autonomía electiva, con respecto a los linajes y lazos holísticos; la naturaleza de los fines del príncipe; la movilidad; el contraste con los pueblos y tierras que fueron abonando la idea de un resto del mundo gracias a las conexiones y tráfico comercial de las ciudades del Renacimiento; la singularidad de la vida del artista; la representación como imagen del mundo, que resume el *cogito* cartesiano; la primacía del rostro y la mirada y la devaluación de la boca, como punto de contacto entre el cuerpo y el mundo; y la reducción de la noción de un Hombre genérico, distinto a su cuerpo como lugar de la precariedad y la caída; todo lo cual quedo integrado, entre otros acontecimientos, en un vasto universo de hitos de la modernidad que Bauman anuda en "la querella de los antiguos y los modernos" Los tres bastiones modernos: Francis Bacon con su *Novum Organum* (1620), Michel de Montaigne, con los *Ensayos* (1580) y René Descartes con sus *Discursos del método* (1634), resolvieron la novedad del mundo moderno en términos de la longevidad del humanismo y el racionalismo junto con un relativismo implícito en el pensamiento paradójico. Los antiguos eran viejos respecto a nosotros, y nosotros viejos respecto al mundo (Calinescu, 2003).

En *segundo lugar*, otro apego historiográfico corresponde a la preferencia de Bauman por los procesos largos.[30] Acostumbrado a presentar *conceptos* en el curso de sus *semantizaciones,* a la manera de Reinhart Koselleck, sigue las sedimentaciones de lo social en la *durée*: de cara a la modernidad, elige tratar esta como un largo proceso de "estandarización" (Bauman, 2001b: 109) o como un compulsivo curso hacia la erosión de cualquier barrera. Así mismo en algunas ocasiones, trata la modernidad como experiencia de un tiempo nuevo *(Neuezeit),* a la manera de Koselleck desagregando el sentido de progreso, por ejemplo; y en otras, se advierte

30 Se trata en parte de la igual inclinación por una sociogénesis y psicogénesis moderna, a la manera distintiva de *El proceso de civilización*, la magna investigación de Norbert Elias, del ciclo europeo comprendido del siglo XVII al XIX como periodo de expansión y estabilización de los ámbitos pacificados de violencia. En dicho proceso, todos los aspectos elementales, animales de la vida humana, o sea, aquellos que traen peligros a la vida en común, y pueden amenazar la vida del individuos, se vieron cercados, se regularon y fueron diferenciados por reglas sociales, y por reglas de la conciencia (Elias, 1994).

la modernidad, en tanto configuración social *presente* (según el énfasis que soporta el término *moderne*). Para ilustrar lo anterior me ocupo de uno de ellos:

Transgresión y límite

Habría que añadir que transgresión se convirtió en una clave definitoria moderna cuando queda al descubierto su impulso original en las experiencias-límite. La marcha de las profanaciones de las que se autoprovee el ser humano. La ciencia socavó la primacía de lo sagrado, y de Dios en la explicación del mundo terrenal. *Transgresión* vino a alojar el ímpetu irrefrenable por profanar todos los espacios de la vida y sus misterios, por el progreso tecnocientífico, sin embargo, no exclusivo como potencialidad transgresora. Foucault tomó la idea de George Bataille y su sentido de la experiencia del erotismo, y la sexualidad, en el entendido de son instancias mediante las cuales uno se sustrae de sí mismo: en la transgresión el sujeto *se ve impedido,* aunque las experiencias de disolución del sujeto han de seguirse, a través de Foucault, vía Nietzsche y la muerte de Dios, cuando el ser humano encara también la caída del límite desde lo ilimitado y vía, la experiencia del afuera (de Maurice Blanchot).[31]

Los préstamos de Foucault capturados en el horizonte de las experiencias-límite de desubjetivación son restituidas por Bauman como una tendencia englobante y contenida en una dinámica propia de la ambivalencia jánica. Hay pues una paradoja implícita en el impulso transgresor de la modernidad. Lo que se afirma al transgredir es que todo límite se plantea como ilimitado. Por una parte en su concepto como *confín,* el límite acota, restringe y urge a trascenderlo. Es el sino del progreso de la Razón, que se desenvolvió en los logros incesantes del conocimiento científico y en el desarrollo de la técnica. Traspasar se convirtió en un "Ideal" que sumergió a la modernización en una "suerte de 'infinito malo' en pos de un Deber Ser, o de un *Sollen*" (Trías, 2006: 175). En dicho impulso, agrega Bauman, no existió un punto de arribo puesto que el límite se impregna un segundo dinamismo. En su segunda acepción —siguiendo el razonamiento de Eugenio Trías, tomando al límite como *horizonte* (cuya significación se inscribe en el *horos*, su equivalente en griego)— el

31 Bauman asume en la transgresión igualmente un "impulso" —o lo que llamó Freud un *Trieb* (instinto, en la conocida traducción de Luis López Ballesteros y "pulsión", en la de Tomás Segovia— que mejor adecuamos en términos de complejo pulsional (esas energías e impulsos hacia un objeto…) que está en la base misma de la modernidad, por lo que después de las interpretaciones como las de Foucault, quien acentuó la dimensión liberadora al empuje transgresor en el sujeto en los años previos a su muerte, en 1984, cuando trabajaba en torno a la constitución del sujeto y la ética sobre sí mismo.

límite incita a la continua superación, del pasado, del ser humano moderno que se deja expuesto al libre curso de su capacidad de elegir.[32]

Transgresión moderna

Aun cuando su despliegue se efectuó a nombre de la fuerza moral de un ideal humano, la historia de la modernidad propagada como forma civilizatoria predominante, demostró que 'lo humano' ha calificado por su aspecto menos tratable: por su inmadurez. Por su carga de ambivalencias, quiero concluir el presente artículo, refiriéndome a esa definición de la modernidad.

Cuando Bauman siguiendo a Jean François Lyotard caracterizó la humanidad de "infancia perpetua", por supuesto, no la confundía con una edad de la vida sino que le identificaba con "su falta" (Bauman, 2002c: 209): "la falta de humanidad de que padece y lo que la llama a ser más humana" (Lyotard, 1998: 11).[33] *Infans* es aquello que existe en la indeterminación de una infancia, que persiste luego de la adultez, permanece habitándola–habitándonos. Un niño es eminentemente ese resto de lo humano: "privado de habla, incapaz de mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de sus beneficios, insensible a la razón común" (Lyotard, 1998: 11). Por supuesto, en ese símil Bauman-Lyotard se ocuparon de señalar un *topos* de indefinición en las formaciones históricas modernas puesto que ven así mismo *la infancia* como esa facultad de "asombro de lo que, por un instante, no es nada todavía"; ella nombra una *heteronomía originaria e inmemorial* (Lyotard, 1997: 72; Abensour, 2003: 163), esa rebeldía a la sistematización que acaso en una etapa adulta se pretende controlar o desaparecer, afortunadamente sin éxito. Es un *algo resistente* a pesar de que la humanidad se le ha enfrentado con ayuda de una razón que, además de pretender proveerle de forma, ha vuelto explicable la existencia y el mundo. Zygmunt Bauman interpreta dicha infancia como una promesa de posibilidades además de abiertas, *invistas;* es el lado contingente que comparte su destino con la sistemicidad, el lado producido por la determinación racional. Como pensaba Lyotard, es esa paralela indigencia, bautizada como "*infantia,* lo que no se

32 En el reconocimiento de ZB con la tradición sociológica que procede de Georg Simmel, se encuentra implícita la propia noción de límite y de frontera, que ya se hallaba en el Capítuto IX "Sociedad y espacio" de su gran *Sociología*, de 1911. Por otra parte, del clásico también proviene una pista del *impulso de transgresión moderno* cuando se enmarcó al *sujeto moderno* desde esa paradoja espacial "límite/ilimitado", como lo hizo en el ensayo "Puente y puerta", de 1909, al afirmar: "el hombre es el ser fronterizo, no tiene ninguna frontera" (Simmel, 1998: 34).

33 Bauman cita directamente las exposiciones reunidas bajo el título de *Lo inhumano. Charlas en el tiempo* para capturar un concepto de mayor envergadura, el de la *modernidad como 'infans',* que Jean François Lyotard comprendió de manera inversa al habitual acepción de inhumanidad, esto es, lo inhumano no apunta a sus desviaciones, sino a una *infantia* en tanto indigencia, privación y resto (Lyotard, 1998; véase principalmente, Lyotard, 1997).

habla", que llevaba diversos nombres: era llamada por Franz Kafka, lo indubitable, o por Hannah Arendt, el nacimiento (Lyotard, 1997: 13). Todas homonimias reducidas a *lo intratable*: "a una región mal definida, extraña, donde tienen libre curso las intensidades fuertes, un 'barrido libidinal de pulsiones'", que tendría que ver con un "principio de desorden", rebelde a la gravedad, al fervor del centro que animan toda institucionalización (política) (Abensour, 2003: 164 y 162).

Bibliografía

Abensour, Miguel ([1999] 2003). "De lo intratable". En: Lyotard, Dolores; Milner, Jean-Claude y Sfez, Gérald (coords.). *Jean François Lyotard. El ejercicio de la diferencia.* Traducción María del Pilar Ortiz Lovillo, Taurus-La Huella del Otro, Madrid, pp. 145-168.

Adorno, Theodor W. ([1951] 2004). "Mónada". En: *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada.* Obra completa 4, Akal, Madrid, pp. 154-157.

____________ ([1955] 1984). "Caracterización de Walter Benjamin". En: *Crítica cultural y sociedad.* Aguilar, Madrid, pp. 129-148.

Agamben, Giorgio ([1977] 1995). "Prefacio". En: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental.* Pre-textos, Valencia, pp. 9-15.

Arendt, Hannah (1969). "Introduction. Walter Benjamin: 1992-1940". En: Arendt, Hannah (ed.). *Illuminations.* Schocken Books, Nueva York, pp. 1-55.

Andersen, Heine y Kaspersen, Lars Bo (eds.) ([1996] 2000). *Classical and modern social theory.* Blackwell Publishers Lts, Malden, Ma-Oxford.

Barlińska, Izabela (2006). *La sociedad civil en Polonia y Solidaridad.* Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Bateson, Gregory ([1969] 1998). *Pasos hacia una ecología de la mente.* Traducción de Ramón Alcalde, Lohlé-Lumen, Buenos Aires.

Bauer, Yeuda (2002) "Overall Interpretations: Zygmunt Bauman, Jeffrey Herf, Goetz Aly" [1992]. En: Peter Beilharz (dir.), *Zygmunt Bauman- Masters of Social Thought,* Cap. 45, Vol. 2, Sage Publications, Londres, pp.279-295.

Bauman, Zygmunt ([2006] 2008). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre.* Traducción de Carmen Corral, Tusquets-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

____________ (2006a). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros.* Trad. Joseph Sampere y Enric Tudó, Arcadia, Barcelona.

____________ (2006b). *Europa. Una aventura inacabada.* Trad. Luis Álvarez Mayo, Losada, Buenos Aires.

____________ ([1991] 2005a). *Modernidad y ambivalencia.* Trad. Enrique Aguiluz y Maya Aguiluz.: Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, Universidad Central de Venezuela y Anthropos, Barcelona, pp. 306-368.

____________ ([1993]. 2005b). *Ética posmoderna.* Siglo XXI, México D. F.

____________ (2005c) *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias.* Trad. Pablo Hermida Lazcano, Paidós, Barcelona.

____________ (2005d). *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi.* Trad. Daniel Sarasola, Losada, Buenos Aires.

Bauman, Zygmunt ([1995] 2004a). "Violencia postmoderna", inciso I de "El eterno retorno de la violencia", trad. Antonio Elena. En: Beriain, Josetxo (ed.). *Modernidad y violencia Colectiva.* Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid, pp. 17-38.

____________ ([2002] 2004b). 'Viviendo y muriendo en el país-frontera planetario", inciso II de "El eterno retorno de la violencia", trad. Antonio Elena. En: Beriain, Josetxo (ed.). *Modernidad y violencia Colectiva.* Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid, pp. 38-48.

____________ ([1973] 2002a). *La cultura como praxis.* Trad. Alberto Roca Álvarez, Paidós, Barcelona, México D. F. y Buenos Aires. [Se cita la edición en español correspondiente a la 2.ª edición aumentada en inglés, publicada en 1999, *Culture as Praxis*, Londres: Sage Publications].

____________ ([1978] 2002b). *La hermenéutica y las ciencias sociales.* Trad. Víctor Magno Boyé, Nueva Visión, Buenos Aires.

____________ ([1992] 2002c). "En busca de un centro". Trad. Maya Aguiluz Ibargüen. En: *Acta Sociológica*, N.º 35, junio-agosto, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, (México D. F.), pp. 205-226.

____________ ([1992] 2002d). "Para una teoría sociológica posmoderna". Trad. Maya Aguiluz Ibargüen. En: *Acta Sociológica*, N.º 35, junio-agosto, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, México D. F., pp. 159-179.

____________ ([1999] 2001a). *La sociedad individualizada.* Trad. de María Condor, Cátedra, Madrid.

____________ ([1997] 2001b). *La posmodernidad y sus descontentos.* Akal, Madrid.

____________ ([1967] 2000a). "Modern times, modern marxism". En: Beilharz, Peter L. *The Bauman Reader.* Blackwell Publishing Ltd., Oxford, pp. 40-51. [Originalmente publicado en 1967 en *Social Research*, Vol. 34, N.º 3, pp. 399-415; y en 1969, en Berger, Peter (ed.). *Marxism and sociology: Views from Eastern Europe.* Appleton-Century-Crofts, Nueva York, pp.1-17].

____________ ([1998] 2000b). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres.* Trad. Victoria de los Ángeles Boschiroli, Gedisa, Barcelona.

____________ ([1998] 1999). *Globalización. Consecuencias humanas.* Trad. Daniel Zadunaisky, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

____________ ([1989] 1997a). *Modernidad y holocausto.* Sequitur, Madrid.

____________ ([1987] 1997b). *Legisladores e intérpretes.* Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

____________ (1996). "Assimilation into exile: the jew as a polish writer". En: Suleiman, Susan (ed.). *Exile and creativity-signposts, travellers, outsiders, backward glances.* Duke University Press, Durham, NC.

____________ (1995). "Violence, postmodern". En: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality.* Blackwell, Oxford.

____________ (1992a). *Mortality, immortality and other life strategies.* Stanford University Press, Stanford. [Primera edición en inglés, 1991, Cambridge, Polity Press]

____________ (1992b). *Intimations of postmodernity.* Routledge, Londres.

____________ ([1978] 1990). *Pensando sociológicamente.* Nueva Visión, Buenos Aires.

____________ (1982). *Memories of class. The pre-history and after-life of class.* Routledge y Kegan Paul, Londres y Nueva York.

____________ (1977). *Para una sociología crítica: un ensayo sobre el sentido común y la emancipación.* Trad. Enrique Butelman, Marymar, Buenos Aires.

____________ (1975). *Fundamentos de sociología marxista.* Trad. Benito Gómez, A Corazón, Madrid. [Edición original en polaco, 1966; ed. en italiano, *Lineamenti di una sociologia marxista*, Roma: Editori Riuniti].

Bauman, Zygmunt (1972). *Between class and elite.* Manchester University Press, Manchester.

____________ (1971). "Social dissent in the East European political system". En: *Archives Européenes de Sociologie*, tomo XII, N.º 1, París, pp. 25-51.

Beilharz, Peter (2005a). "La modernidad de Bauman". Trad. Lorena Cervantes. En: *Anthropos. Huellas del Conocimiento. Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica,* N.º 206, enero-marzo, Barcelona, pp. 72-89.

____________ (2005b). "Zygmunt Bauman". En: Ritzer, George (ed.). *Encyclopedia of social theory*, Vol. I, Sage Publications, Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi, pp. 35-40.

____________ (2000). "The journey never ends: Zygmunt Bauman talks with Peter Beilharz". En: Beilharz, Peter (ed.). *The Bauman Reader.* Blackwell Publishing Ltd., Oxford, pp. 334-344.

Benjamin, Walter ([1940] 1994). "Tesis para una filosofía de la historia". En: *Discursos interrumpidos I,* pról., trad. y notas de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, pp. 175-191.

Burgin, Victor (1996). *In/different Spaces. Place and memory in visual culture.* University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Calinescu, Matei ([1987] 2003). *Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia 'kitsh', posmodernismo.* Trad. María Teresa Beguiristain, Tecnos, Madrid. (trad. esp. de la 2.ª edic. inglesa, 1ª. edic., 1977).

Cantell, Timo; Pedersen, Poul y Bauman, Zygmunt (1992). "Modernity, postmodernity and ethics. An Interview with Zygmunt Bauman". En: *Telos*, N.º 93, pp. 133-44.

Casanova, José (2003)."Catholic poland in post-christian Europe". En: *Transit. Europäische Revué*, (Instituto de Ciencias Humanas de Austria), N.º 25. [En línea] http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=239&Itemid=415. consulta 10 de junio de 2007.

Clarke, David; Doel, Marcus A. y McDonough, Francis ([1996] 2002). "Holocaust topologies: singularity, politics, space". En: Beilharz, Peter (dir.). *Zygmunt Bauman- masters of social thought,* Cap. 34, Vol. II, Sage Publications, Londres, pp. 107-145.

Deleuze, Gilles ([1967] 1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco.* Paidós, Barcelona.

Derrida, Jacques ([1994] 1995). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Trad. José Miguel Alarcón y Cristina Peretti, Trotta, Madrid.

Echeverría, Bolívar (1994). "El *ethos* barroco". En: Echeverría, Bolívar (comp.). *Modernidad, mestizaje cultural, 'ethos' barroco.* Universidad Nacional Autónoma de México, El Equilibrista, México D. F., pp. 13-36.

Elias, Norbert ([1939] 1994). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* Capítulo Segundo, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Engel, David (2005). "Poland since 1939". En: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.* Yale University Press, New Haven.

El País (2007). "Notas sobre Polonia". En: diario El País, Madrid, jueves 21 de junio, p. 5.

Foucault, Michel ([1982] 1996). *Hermenéutica del sujeto,* ed., trad. y pról. Fernando Álvarez-Uría, Altamira, Buenos Aires.

____________ ([1997] 2000). *Defender la sociedad.* Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Ginzburg, Carlo ([1983] 1989). "Morelli, Freud y Sherlock Holmes". En: Eco Humberto y Sebeok, Thomas (eds.). *El signo de los tres.* Lumen, Barcelona, pp. 116-163.

Hviid Jacobsen, Michel y Tester, Keith (2007). "Sociology, nostalgia, utopia and mortality: a conversation with Zygmunt Bauman". En: *European Journal of Social Theory,* Vol. 10, N.º 2, pp 305-325.

Jay, Martin ([1993] 2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural.* Paidós, Barcelona.

Joas, Hans ([2000] 2005). "La sociología después de Auschwitz. La obra de Zygmunt Bauman y la conciencia alemana". Trad. Bernardo Moreno. En: *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo xx*. Paidós, Barcelona, pp. 217-228.

Kilminster, Richard y Varcoe, Ian (eds.) (1996). *Culture, modernity and revolution: essays in honour of Zygmunt Bauman*. Routledge, Londres, Nueva York.

Kohan, Martín (2004). *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*. Norma, Buenos Aires.

Kolakowski, Leszek ([1973] 2007). *La presencia del mito*. Amorrortu, Buenos Aires.

____________ (1980-83). *Las corrientes principales del marxismo: su nacimiento, desarrollo y crisis*. 3 vols., trad. Jorge Vigil Rubio, Alianza, Madrid.

____________ (1971). "A pleading for revolution: a rejoinder to Z. Bauman". En: *Archives Européenes de Sociologie*, tomo xii, N.º 1, París, pp. 52-60.

Kracauer, Sigfried ([1990] 2006). *Estética sin territorio*. Trad. y edic. Vicente Jarque. Colegio de Aparejados y Arquitectos Técnicos de la región de Murcia, Consejería de educación y cultura de la región de Murcia, Fundación Caja Murcia, Murcia.

La Capra, Dominck (2001). "Perpetrators and victims: the goldhagen debate and beyond". En: *Writing history, writing trauma*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, pp. 114-140.

Laclau, Ernesto (1996). "El tiempo está dislocado". En: *Emancipación y diferencia*. Ariel, Buenos Aires, pp. 121-148.

Lemert, Charles (2006). *Durkheim's ghosts. Cultural logic and social things*. Cambridge University Press, Nueva York.

Lyotard, Jean François ([1991] 1997). *Lecturas de la infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Válery, Freud*. Trad. Irene Agoff, Ediciones Universitarias de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba), Buenos Aires.

____________ ([1988] 1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires.

Maffesoli, Michel ([1985] 1993). *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.

MIA (Marxists.Org Internet Archive) (2005). *Enciclopedia of Marxism*. [En línea] http://www.marxists.org/glossary/index.htm (consulta realizada el 11 de octubre de 2005).

Michnik, Adam (2007). "The Polish Witch-Hunt". Trad. Olga Amsterdamska e Irena Grudzinska Gross. En: *The New York Review of Books*, Vol. 54, N.º 11, 28 de junio, Nueva York, pp. 25-27. [En línea] http://www.nybooks.com/articles/20331. consulta 10 de enero de 2006.

Rosanvallon, Pierre ([1992] 1999). "La educación de la democracia". En: *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. Trad. Ana García Berua, Instituto Mora, México D.F, pp. 312-359.

Rousset, David ([1946] 2004). *El universo concentracionario*. Anthropos, Barcelona.

Sarlo, Beatriz (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Scholem, Gershom ([1972] 2004). "Walter Benjamin y su ángel". En: *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Miguel García Baró, Trotta, Madrid, pp. 49-104.

Simmel, Georg ([1909] 1998). "Puente y puerta". En: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península, Barcelona, pp. 29-34.

Therborn, Göran ([1995] 1999). "Las fronteras y el poblamiento de Europa". En: *Europa hacia el siglo veintiuno*. Siglo XXI, México D.F, pp. 35-56.

Tester, Keith (2004). *The Social Thought of Zygmunt Bauman.* Polity Press, Cambridge GB y Malden, MA.

Traverso, Enzo (2004). *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. Trad. Silvana Rabinovich, Fundación Cultural Eduardo Cohen, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México D. F.

____________ ([1994] 1998). *Siegried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada.* Alfons el Magnnánim, Valencia.

Trías, Eugenio (2006). "La idea de límite". En: Ortiz-Osés, Andrés y Lanceros, Patxi (eds.). *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio.* Anthropos, Barcelona, pp. 155-190.

Weber, Max (1980). *Sociología de las religiones*. Trad. Ariel Navarro, Pléyade, Buenos Aires.

Weigel, Sigrid (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura.* Paidós, Buenos Aires.

Wizisla, Erdmunt ([2004] 2007). *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad.* Trad. de Griselda Mársico, Paidós, Buenos Aires.